أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية

يونيه ٢٠٠٥ - العدد ٢٣٨

مئوية الإمام محمد عبده

«عاطف العراقي - محمد السعيد دوير»



- الإسلام بين العلم والمدنية
- حسن طلب: أربعون عاما مع الشعر

  «محمود أمين العالم - محمد عبدالمطلب»
- جرامشى: المثقف - المجتمع - الحرية
- أحمد زكى: دراما صعود نجم
- اللغة العربية فى الهند

أدب ونقد

مجـلة الثقافة الوطنية الديمقراطية
شهرية يصدرها حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى
تأسست عام ١٩٨٤ / السنة الواحدة والعشرون
العدد ٢٣٨ يونيه ٢٠٠٥



الاشتراكات لمدة عام

باسم الأهالي / مجلة [أدب ونقد]: داخل مصر ٥٠ جنيها

البلاد العـــربية ٥٠ دولارا / أوروبا وأمريكا ٧٥ دولارا

شركة الأمل للطباعة والنشر

الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر

يمكن إرســـال الأعمـــال على العنـــوان البريدي أو البريد الألكتروني:

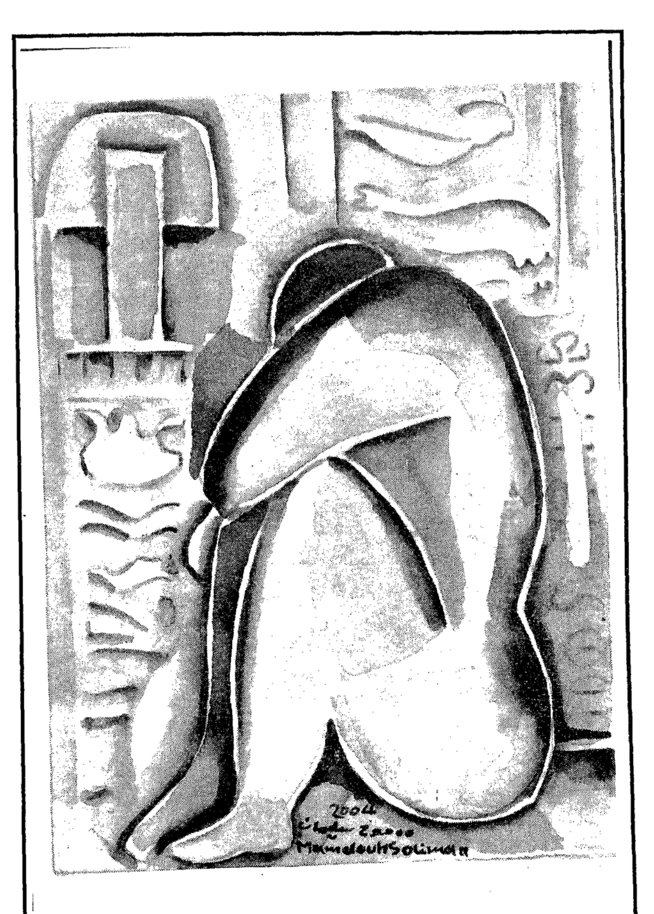
adabwanaqd@yahoo.com

موقع [أدب ونقد] على الانترنت: adabwanaqd.4t.com

ترجو المجلة من كتابها ألا يزيد عدد صفحات المادة المرسلة عن ثمانى صفحات أو ثلاثة آلاف كلمة

المراسلات : مجلة (أدب ونقد) ١ شارع كريم الدولة / ميدان طلعت حرب / الأهالى القاهرة / هاتف ٢٩/ ٥٧٩١٦٢٨ فاكس ٥٧٨٤٨٦٧

محتويات العدد


2004
MamdouhSoliman

أول الكتابة

فريدة النقاش

تنقض الهوامش على المتن فيتحول الأخير فى إتجاهات لم يجر حسابها سلفا أو لتخطيط لها.
يحدث ذلك فى حالة الكتابة وهو ما يعرفه المبدعون جيداً حين يجدون أنفسهم وقد إنتقلت شخصية أو فكرة أو صورة من أطراف العمل إلى قلبه ، من الحالة الثانوية إلى الرئيسية، وهى تأتى إلى القلب حاملة خصائصها ومكونات عالمها وروحها ليصبح وجودها هناك أحد علامات الكتابة الجديدة إذ يتبادل المتن والهوامش مواقعهما ويتفاعلان بطرق جديدة ومبتكرة إذ تنقلب الأشياء رأسا على عقب وتغير خصائصها فى عالم تبعثرت من الفوضى مكوناته القديمة خارجة من ذاتها وهى تدك الكون الشاسع بمعاولها دون أن تعيد بناءه لا على النسق القديم ولا على نسق آخر جديد فيبقى فى حالة سيولة يتجاذبه الماضى والمستقبل ،القديم والجديد ويقف النقد مشدوها أمام طزاجة الأفكار والأساليب والصور عاجزاً فى كثير من الأحيان عن الإمساك بالحالة التى تفلت ، والتى تجعل تصنيف المنتج الجديد ووضعه فى خانة من الخانات المتعارف عليها ، عملية تكاد تكون مستحيلة ويكتفي النقد حينذاك بالقول إنه "نص مفتوح" ، ساعيا عبر هذا الحل المريح إلى التعرف على تقنياته وجمالياته عبر علاقاته الداخلية وروابطه ببيئته المتغيرة بدورها بعنف غير مسبوق، وطريقته فى التعبير عن واقع اجتماعى- إقتصادى هو بدوره فى حالة سيولة شأنه شأن النص الجديد المفتوح وإن كانت سيولة الواقع تتجلى فى شكل حركة على الأرض، بينما تتجلى السيولة فى العمل الأدبى أو فلنسمه النص المفتوح فى شكل تقنيات وعلامات وجماليات فى عالم مجازى يمرح فيه الخيال فيقطع أوصاله ويعيد تركيبها فى مغامرات إبداعية بلا حصر.

إذا ما انتقلنا من المجاز إلى الواقع الفعلى سوف نجد أنفسنا إزاء مدينة من أكبر مدن العالم منقسمة بمعنى أن هؤلاء الأخيرين لا يستطيعون الاختباء إذ تزحف العشوائيات وأحياء الفقراء على كل من أحياء الارستقراطية الجديدة وأحياء الطبقة الوسطى وتحيطها كاحاطة السوار بالمعصم.. ولا يبقى ذلك المشهد صامتا دائما بل إنه يتحرك أبدا عند الفجر يصعد آلاف الزبالين إلى شقق العمارات

الفاخرة ليجمعوا القمامة ،ومثلهم آلاف الخادمات والطباخين فضلا عن الحراس الذين يقفون على أبواب القصور وعلى أسرارها ،وحتى وهم يخفون أنفسهم وراء الزجاج الأسود للسيارات المصفحة التي يركبونها ،بحيث لا يرى أحد من بداخلها لا يستطيعون إلا أن ينظروا- ولو من باب الضجر من الترف الزائد إلى المتسولين كالحى الوجوه وإلى البائعين الجوالين الذين يقفزون بين السيارات غير هائبين فربما يكون الموت دهسا أهون من الموت جوعا .. فأين يختبئون ؟ لا مفر إذن من الاتصال .. والاتصال فعل ثقافي بالضرورة.

مثلما ينقض الهامش على المتن في النصوص الجديدة تفرض أغنيات "شعبان عبد الرحيم" نفسها حتى على" البهوات" ،ولا يستطيع الغناء الجديد أن يتجنب تأثيراتها وإيقاعاتها الشعبية ،ويدرس النقد أسرار شعبيتها ، وحقيقة المنابع الروحية والأخلاقية التى تنهل منها ، ولا يستطيع أن يتجنب المقارنة بين مطلع القرن العشرين الذى أنتج "سيد درويش" ومطلع القرن الجديد الذى أنتج" شعبان عبد الرحيم" والذى وجد فيه مخرج سينمائى كبير هو "داود عبد السيد" بطلا لعمله المميز والإشكالى "مواطن ومخبر وحرامى" . ويصور فيه حالة السيولة المجتمعية التي سبقت الإشارة لها حيث ينقض هامش الهامش على قلب المتن ويتبادلان الأدوار والمواقع ، بل وينصهران فى ختام الفيلم الذى لم تستطع مقولته الأولى" إن الطبقة تحمى " لم تستطع الصمود أمام التحولات العاصفة فى عالم هو فى حالة سيولة .. إذ بات التحول الطبقى السريع من الأدنى إلى الأعلى يسخر من فكرة الصعود بالاجتهاد التى أصبحت بالية لأن الأبواب انفتحت للحرامية والمخبرين وحثالة الطبقات ليصعدوا ماليا واجتماعيا وغير، المجتمع نظرته لحقيقة هذا الصعود بسرعة ، وتبدلت القيم والأفكار والرؤى ، وباتت الرواية المسروقة التى قام" الحرامى" بحرقها لأنها منافية للدين من وجهة نظره هى الرواية القديمة المتروكة – رواية التراتبات والحدود التى تحكى تاريخا آفلا لعالم كان محكوما بالزوال نزلت به الصواعق وكان على المواطن أن يعيد كتابتها بعد حرقها وبطريقة جديدة فى إشارة لقوة العالم الجديد الذى يحتاج كتابة جديدة وإبداع جديد وتفكير مبتكر يلائم ما فعله الهامش بالمتن، أنه العالم الذى نهض على التحالف الوثيق بين المواطن والمخبر والحرامى، حيث جرى طلاء

البيت القديم وإزالة علامات التميز والعراقة الكلاسيكية من جنباته ، وتبادل الزوجات والعشيقات بين رجاله واعتماد الغناء الجديد دليلا على الانتماء للتكوين الطبقى الناشىء وبديلا عن الموسيقى العالمية التى كان يسمعها المواطن فى حالته القديمة التى تآكلت مع انقضاض الهوامش عليها وشخبطة معالمها .

ولم يكن الاتصال بين العالمين خارجيا أو شكلياً بل إنه تكوينى عميق الجذور. وهذا التكوين الجديد هو ابن شرعى للخيارات السياسية لنظام الحكم وزبائنه ، منذ انطلقت سياسات الانفتاح الاقتصادى مطلع السبعينيات وهو الانفتاح الذى تعمق مع مطلع التسعينيات وبعد سقوط الاتحاد السوفيتى ، وعلى حد وصف أحد الباحثين تحولت شيئا فشيئا الأنظمة البيروقراطية التى كانت مسئولة عن السياسات العامة إلى منظمات "مافيويه" تدبر لحسابها ولحساب زبائنها الخطط الجديدة لاعادة الهيكلة (الخصخصة) فى حين تتمترس السلطات وراء أجهزتها القمعية لحماية مصالحها".

وإدعت السلطات دائما أن هذا هو ما تحتمه العولمة، لكن قراءة تجارب أخرى فى العالم اختطت لنفسها مسارا مختلفا أكدت أن هذا الخيار ليس حتميا .. وأن حالة السيولة وما يشابه الانهيار ليست قدرا محتوما .

ومثلما قامت ثورة يوليو باحداث تحولاتها العميقة فى المجتمع المصرى من أعلى عبر التأميم والتصنيع أمام النظام الذى صعد على أنقاضها بنفس العملية مقلوبة ،فأطلق عبر خصخصة الملكية العامة نموذجا من الرأسمالية الرثة التى لا علاقة لها بالانتاج أو بناء الصناعة ، بل كانت مهمتها الرئيسية هى نهش اللحم الحى للمجتمع بطريقة همجية ، وإرتضاء دور الخادم الذليل للعولمة الرأسمالية وشركاتها عابرة القارات ، ومن هنا كان وصف هذه الرأسمالية بالطفيلية والعشوائية والتابعة ،وكلها صفات وضعتها على أرضية فكرية واحدة مع سكان العشوائيات التى قال تقرير لمعهد التخطيط القومى أنها وصلت إلى ١١٠٩ أحياء حول المدن يسكنها ما بين ١٢ مليوناً و١٧ مليوناً مواطن ، ولا يمكن لمثل هذه التكتلات السكانية الضخمة إلا أن تظهر نفسها فى المدن الكبيرة ، بل وتفرض عليها أن تنصت وأن ترى ما كانت تصم آذانها عن سماعه وتغمض عيونها عن رؤيته.

هناك قول شائع وهو: " أن الإنسان عدو ما يجهله" والذى لا شك فيه أننا لم نستوعب بعد كلية هذا الواقع الجديد،ولم نتعرف بما يكفى على تجلياته الثقافية ، وإن كان كل من علم الاجتماع وعلم الاقتصاد قد فحص ما أسميه أنقضاض الهامش على المتن، بل إن البرنامج العام الجديد لحزب التجمع " نحو مجتمع المشاركة الشعبية قد خصص جزءا كبيراً للمهمشين. وأن تجد السبل للتعامل مع الظاهرة، وأن يكون النقد الأدبى الذى عيش حثيثا نحو التحول إلى علم منضبطا قادرا على إدارج تجلياتها فى الأعمال الأدبية فى سياق معرفى جمالى يعاون المتلقي على معرفة أدق بمجتمعه، وعلى تذوق أنضج للأعمال الإبداعية الجديدة والغريبة عليه.. وهنا يمكننا أن نتذكر تلك الضجة الكبرى التى أثارها قبل سنوات فيلم" اللمبى" والإنقسام النقدى الحاد حول تقييمه ومشروعية اعتباره فيلما متقدماً بمعايير جماليات السينما، بل وقول بعض النقاد إن هذا الفيلم الذى ينبض بأشواق المهمشين الذين إجتاحوا المتن فى مشاهد لا تنسى خاصة حين ذهب اللمبى وأمه إلى "شرم الشيخ"ليؤجروا "عجل دراجات يعنى "للسياح .

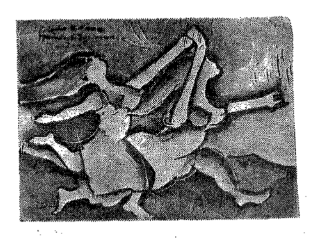
إن الفيلم يستمد مشروعيته الجمالية والفنية من مجموعة معطيات جديدة كلية تتعلق بنوعية الأبطال ومعنى البطولة، وهي المعطيات التى جعلته ناجحا على صعيد العرض إذ بقى لأسابيع طويلة فى دور العرض وحقق أرباحاً ونسبة مشاهدة فاقت أى فيلم آخر، وهو ما ينبغى وضعه فى الاعتبار الجدى،عند التقييم ودون تعال على الذوق الجماهيرى كما نسميه . فلعل الجمهور الواسع قد لمس فى الفيلم تجسيده الحي والنابض لما أسماه علم الاجتماع ثقافة التحايل" والتى تكاتفت كل الطبقات لإنتاجها ولكن قوتها هى إبداع خالص للمهمشين والفقراء عامة.. لعلهم رأوا حيلهم هناك والتى كانوا يظنون أن العالم المرتب والمكتفى بذاته لكبار الملاك والطبقة الوسطى لن يلتفت إليها فأخذوا يضحكون من أنفسهم ومن انكشاف حيلهم البارعة لينشأ ذلك النوع من التواطؤ الخفى بينهم وبين المجتمع ، ذلك المجتمع الذى يتقلب فلا يظل شىء فيه على حاله .

وتستطيع التوقف أمام نماذج بلا حصر من الأعمال الإبداعية التى استلهمت هذه التحولات وعبرت عنها بأشكال بالغة التركيب وقادرة على إثارة الدهشة حتى أن جمعها ودراستها على هذا النحو يمكن أن تنشىء حقلا جديداً للبحث الأدبى والأكاديمى فتمشى الأبحاث العلمية على الأرض وتتجول فى الأسواق وهى تنبض بالحياة فلا تبقى معلبة وفاقدة للروح فى وضع دبت فيه الروح بعد فترة سكون كانت كأنها الموت فلتحياه الحياه إذن.

المحررة

ملف

قرن من محمد عبده



تمر هذه السنة مائة عام على رحيل الإمام محمد عبده (١٩٠٥) ، الذى يعد واحداً من أعلام النهضة المصرية والعربية ، منذ تولى محمد على حكم مصر منذ قرنين . وتتميز المساهمة المنيرة للإمام محمد عبده فى ثلاثة ملامح : الأول هو محاولة المزاوجة بين الإسلام والمدنية الحديثة ، والثانى هو محاولة إعادة فتح باب الاجتهاد فى الشأن الدينى بعد أن كان قد أغلق منذ العصور الوسطى العربية . والثالث هو الإيمان بأولوية الحاجات البشرية فى تيسير أمور العباد ، نافيا وجود " دولة دينية " فى الإسلام .

بهذا المنظور فإن محمد عبده هو واحد من سلالة المعتزلة ، وواحد من تلاميذ بن رشد المخلصين .

هنا ، فى « الديوان الصغير » نقدم فصلاً أساسياً من كتابه الأساسى « الإسلام بين العلم والمدنية » ، الذى يحفل بتلك الملامح الثلاثة، والذى نحن أحوج ما نكون إلى مثل ما فيه من منهج عقلانى ، فى حياتنا المعاصرة المظلمة.

« أدب ونقد »

مئـــو يـةالإمـــام

د. عاطف العراقي

إذا كان الإمام محمد عبده، قد توفي منذ قرن من الزمان، وعلي وجه التحديد في الحادي عشر من شهر يوليو عام ١٩٠٥، فإنه من الواجب علينا كعرب، أن نهتم بإحياء ذكراه، حتي نتذكر الدروس التي يمكن استفادتها من حياة ومؤلفات هذا الرجل، وخاصة أننا مازلنا نجد علي أرضنا الفكرية من يفسد فيها.

ولد محمد عبده عام ١٨٤٩م وكان طوال حياته شعلة نشاط، ومن يطلع علي العديد من الكتب والرسائل والمقالات التي تركها لنا الإمام محمد عبده يدرك تمام الإدراك أننا في عالمنا العربي في أمس الحاجة وحتي في أيامنا الحالية إلي الاستفادة من آرائه، ومن الفتاوي التي أصدرها، ومن اهتمامه بتأويل النص الديني حتي يتفق وروح العصر، أي متطلبات الأيام التي نعيشها.

لقد جمع محمد عبده بين الجانب النظري، والأبعاد العملية الإصلاحية والاجتماعية صحيح أن جمال الدين الأفغاني كان له دوره السياسي الذي يفوق بكثير دور الشيخ محمد عبده،و لكن هذا لا يقلل من أهمية مفكرنا محمد عبده ومن دوره الرائد في مجال تجديد الفكر العربي الإسلامي وذلك سواء اتفقنا معه أم اختلفنا حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها، وخاصة أننا نجد عند الأفغاني بعض الآراء المتطرفة والساذجة.

ترك لنا الشيخ محمد عبده العديد من الكتب والرسائل ومن بينها علي سبيل المثال لا الحصر، رسالة التوحيد،والإسلام دين العلم والمدينة، وتفسير جزء من القرآن الكريم، ومجموعة من النصائح والأمثال والتي تكشف عن غزارة إطلاعه وتأمله الدقيق، وكانت حياة الشيخ محمد عبده غاية في الثراء الفكري والنشاط الثقافي والاجتماعي، نجد هذا كله واضحا غاية الوضوح طوال السنوات التي عاشها سواء في مصر، أو في فرنسا حين عمل مع أستاذه جمال الدين الأفغاني علي تأسيس الصحيفة الأسبوعية المعروفة باسم «العروة الوثقى» والتي كان هدفها الدعوة إلي الجامعة الإسلامية والدفاع عن الشرقيين، بالإضافة إلي محاربة التسلط والظلم والطغيان والدعوة إلي التخلص من الاحتلال الإنجليزي، وكان هذه الصحيفة، أول صحيفة عربية تظهر في أوروبا، لقد كان شيخنا يعمل دون كلل أو ملل وكانت له رؤيته النقدية وآراؤه الإصلاحية الجريئة.

صحيح أنه من الصعب أن نطلق علي محمد عبده لفظة «الفيلسوف» بالمعني الاصطلاحي الدقيق، إلا أنه ترك لنا العديد من الآراء التي تجعله مجددا من الطراز الأول ومفكرا لا تخلو كتاباته من الروح الفلسفية وليرجع القاريء إلي موضوعات كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية» وإلي دراسته لمشكلات فلسفية وفكرية لا حصر لها كمشكلة الحرية ومشكلة الخير وإلي آرائه في مجال الإصلاح الأخلاقي وتفسير القرآن الكريم وإصلاح الأزهر، وسيجد ذلك كله واضحا غاية الوضوح.

ولسنا في حاجة إلي القول بأن الإمام محمد عبده قد ترك لنا مدرسة فكرية ليس في مصر وحدها بل في العديد من البلدان العربية الإسلامية، وكم نجد آراءه تتردد بلا انقطاع وحتي أيامنا الحالية عند كثير من مفكرينا شرقا وغربا وبصورة مباشرة تارة، أو غير مباشرة تارة أخري وهذا إن دلنا علي شيء فإنما يدلنا علي بصماته القوية علي خريطة فكرنا العربي الإسلامي المعاصر، ومن يحاول إهمال أو تغافل دوره الخلاق المبدع فإن وقته يعد ضائعا عبثا.

وآراء الشيخ محمد عبده تدلنا بوضوح علي أن مفكرنا كان صاحب نظرة تجديدية والمجدد ينظر دائما إلي الإمام وإلي المستقبل، وذلك علي العكس من المقلد والذي ينظر إلي الماضي ويبكي علي الأطلال.

إن النظرة التجديدية لا تقوم علي رفض التراث جملة وتفصيلا، ولا تقوم أيضا علي الوقوف عند التراث كما هو ودون بذل أي محاولة لتأويله وتطويره، بل إن النظرة التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه، إنها إعادة بناء التراث وبحيث يكون متفقا مع العصر الذي نعيش فيه، فالتجديد إذن هو إعادة بناء Re-construction ولايعد التجديد تمسكا بالبناء القديم لمجرد أنه قديم، وبصورته التقليدية، كما لا يحمل في طياته هدما أو رفضا مطلقا للتراث، إذ قد نجد في التراث العديد من الأفكار البناءة والتي تعد أكثر حيوية من بعض آراء المعاصرين.

إننا نجد الدعوة إلي إعادة البناء واضحة تمام الوضوح عند كثير من المفكرين من أبناء أمتنا العربية ومن بينهم مفكرنا الشيخ محمد عبده، وهذا يدلنا علي أن الإمام محمد عبده إنما كان يدرك تمام الإدراك أن العيب ليس في التراث ولكن العيب في النظرة إلي التراث من خلال منظور تقليدي رجعي لا يتمشي مع العصر.

يجب إذن أن نضع هذا في اعتبارنا حتي نستطيع إدراك الجهد الكبير الذي قام به الشيخ محمد عبده، ويكفي الشيخ محمد عبده فخرا أنه كان من خلال كتبه ورسائله مدافعا عن العقل إلي حد كبير، العقل الذي يعد أشرف جزء في الإنسان، والذي عن طريقه استطاع مفكرنا تأويل النصوص الدينية، تأويلا معبرا عن الاجتهاد، وسعة الاطلاع والرغبة في اكتشاف الحقيقة.

نجد هذا واضحا غاية الوضوح ففي العديد من الكتب والرسائل التي تركها لنا محمد عبده، ومن بينها مقالاته في العروة الوثقي، وحاشيته علي شرح الدواني لكتاب العقائد العضدية للايجي، ورسالة التوحيد،وتقرير في إصلاح المحاكم الشرعية، والإسلام والرد

علي منتقدية، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، وحديثه الفلسفي مع الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر، وتفسيره لسورة العصر، وسورة الفاتحة، وتفسير جزء عم، وتفسير المنار والذي أكمله رشيد رضا، ودروس دار الإفتاء.

لهذا كله لم يكن غريبا أن يهتم العديد من المفكرين والمؤلفين سواء كانوا من العرب أو كانوا من الأوروبيين بالكتابة عن مفكرنا الكبير محمد عبده، ودراسة أفكاره، ومن بين من اهتموا بالكتابة عنه، ودراسة أفكاره، محمد رشيد رضا، ومصطفي عبدالرازق، وعثمان أمين، وأحمد لطفي السيد، وعباس العقاد، ومحمد بخيت، ومنصور فهمي، وحافظ إبراهيم، وأحمد أمين، ومحمد مصطفي المراغي، وماكس هورتن، وشارل آدمز، وشاخت، – وجب، وجولد زيهر وجومبينه.. إلي آخر هؤلاء المفكرين والباحثين والدارسين.

لقد خاض محمد عبده الكثير من المعارك الفكرية وكان له من الأعداء مثل ما له من الأصدقاء وكان هذا شيئا متوقعا إذ أننا في كل عصر وكل مكان إذا كنا نجد دعاة للنور فإننا نجد أيضا خفافيش الفكر والذين يؤثرون الظلام ولا تقوي أبصارهم علي مواجهة النور والضياء، وإذا كنا نجد دعاة للإصلاح والتجديد والتقدم إلي الأمام، فإننا نجد أيضا دعاة الجمود والانغلاق والرجعية والصعود إلي الهاوية، وإذا كان نجد أناسا من المفكرين في هذا العصر أو ذاك من العصور يطلبون منا التمسك بالعقل وجعله المرشد والدليل في حياتنا، والاعتصام بالعلم، فإننا نجد بجوارهم أهل الخرافة والأسطورة والشعوذة واللاعقلانية.

لقد تضمن كتابه «الإسلام دين العلم والمدينة» [1] العديد من الموضوعات الحيوية المهمة وآثار حولها العديد من التساؤلات والقضايا والأفكار والتي نجد أنفسنا حتي اليوم في حاجة إلي التعرف عليها والاستفادة منها ولنقف الآن عند كل موضوع من الموضوعات التي بحث فيها الأستاذ الإمام، وذلك حتي نتعرف علي أبرز أفكاره في كل

مجال تصدي للبحث فيه.

يبحث محمد عبده في موضوع «الدين والمتدينون» ويبين لنا أن الله خلق الإنسان عالما صناعيا، وهو يعني بذلك أثر البيئة علي الإنسان، وأيضا التركيز علي أهمية الإرادة الإنسانية وكيف أن الإنسان صنيعة أعماله، إنه يقول إن الإنسان لو ترك العمل ساعة من الزمن وبسط كفيه للطبيعة ليستجديها نفسها من حياة، لما مكنه من ذلك، بل دفعه إلي هاوية العدم.

بل إننا إذا انتقلنا من الأفعال المادية، إلي الأحوال النفسية من الإدراك والتعقل والملكات والانفعالات الروحية، فإننا نجد أيضا أثر البيئة عليه، إن شجاعته وجبنه وجزعه وصبره وكرمه وبخله وشهامته ونذالته وقسوته ولينه وعفته وشرهه، كل ذلك يعد نابعا من تربيته الأولي وأثر المحيطين به كالآباء والأمهات، ومعني هذا أنه يعد ثمرة ما غرس ونتيجة لما كسب، فهو مصنوع يتبع مصنوعا، إنه في عقله وصفات روحه يعد عالما صناعيا، والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا الرأي الذي يقول به محمد عبده، أنه لابد من التأكيد علي أهمية الفعل الإنساني، إن الإنسان يعد حرا ولا يعد مجبرا، إنه لا يصح للإنسان أن يذهب إلي القول بأن الطبيعة هي التي أجبرته، بل إن الإنسان لديه القدرة والفاعلية.

ونحن في عالمنا العربي في أمس الحاجة إلي التأكيد علي أهمية هذا الرأي الذي يقول به محمد عبده والذي يقترب إلي حد كبير من رأي المعتزلة في موضوع حرية الإرادة، والبحث في مشكلة القضاء والقدر، لقد شاع بيننا الاتجاه الجبري، اتجاه التواكل والاستسلام ونسبة كل شيء إلي قوي تفوق الطبيعة ولا يخفي علينا دور بعض الأنظمة السياسية التي تقوم علي تدعيم الاستبداد والدكتاتورية، في نشر هذا الاتجاه الجبري وأيضا دور بعض رجال الدين في التركيز علي الدعوي إلي التواكل والنظر إلي الإنسان وكأنه لا حول له ولا قوة.



وإذا كان الله قد خلق الإنسان عالما صناعيا، فيما يذهب محمد عبده، فإن الدين - فيما يقول محمد عبده - يعد وضعا إلهيا، إنه سلطان الروح ومرشدها إلي ما تدبر به نفسها،ويلاحظ أن الشيخ محمد عبده لا يبين لنا الصلة بين النظر إلي الإنسان كعالم صناعي ونظرته إلي الدين كوضع إلهي، إنه ينتقل فجأة من موضوع إلي موضوع مما جعل حديثه لا يخلو من اضطراب وتفكك وقفزات فجائية من مجال إلي مجال آخر.

بل إن محمد عبده سرعان ما يترك حديثه عن الإنسان، وعن الدين كوضع إلهي ويأخذ في الحديث عن أساس الديانة المسيحية، وأساس الديانة الإسلامية، وهو يقصد من ذلك، إبراز الفروق بين الأساس الذي يقوم عليه كل دين، وما نجده من أفعال ونتائج تعد بعيدة عن الأساس الذي يستند إليه كل دين، إنه يذهب إلي القول بأن الديانة المسيحية قد بنيت علي المسالمة في كل شيء، والابتعاد عن السلطة،ونبذ الدنيا، ومن وصايا الإنجيل: من ضربك علي خدك الأيمن، فأدر له الأيسر، أما الآن فنجد - فيما يقول محمد عبده - عكس ذلك فالدول الأوروبية المسيحية تسارع إلي افتتاح الممالك والتغلب علي الأقطار واختراع فنون الحرب والآلات الحربية القاتلة.

وما يقال عن الفرق بين أساس الديانة المسيحية من جهة وأحوال الدول الأوروبية المسيحية من جهة أخري، أي الفرق بين الأساس النظري من جهة، والتطبيقات العملية ووجوده الآن من جهة أخري، يقال أيضا عن الفرق بين أساس الديانة الإسلامية، وبين ما وصلت إليه أحوال المسلمين في العصور الحديثة.

إن محمد عبده يبين لنا أن الديانة الإسلامية قد وضع أساسها علي طلب الغلبة والعدة ورفض كل قانون يخالف شريعتها ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية علي تنفيذ أحكامها، إنه يلاحظ أن من ينظر في أصل هذه الديانة ومن يقرأ سورة من القرآن لابد وأن يدرك أن المسلمين يجب أن يكونوا أول من يسعي إلي اختراع الآلات الحربية واتقان العلوم العسكرية وما يرتبط بها من إتقان الطبيعة

والكيمياء وجر الأثقال والهندسة، وهو يذكر قوله تعالي: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة».

إن المسلمين الآن قد فقدوا الاهتمام بالبراعة في فنون القتال واختراع الآلات وسبقتهم الأمم الأخري، حتي وصل الأمر إلي أن أبناء الديانة التي تسعي إلي المسالمة قد اخترعوا آلات الحرب الدقيقة، في حين أننا لا نجد ذلك عند أبناء الديانة التي تدعو إلي طلب القوة والاستعداد لحرب.

ونود أن نقف وقفة قصيرة عند العناصر الرئيسية في مقال هانوتو، وحديثه مع الأستاذ بشارة تقلا صاحب جريدة الأهرام وأيضا سنشير إلي أبرز ما جاء في ردود مفكرنا الشيخ محمد عبده.

لقد أشار هانوت إلي الصلة بين فرنسا والإسلام، وهو يركز بصفة خاصة علي شمال أفريقيا وإن كان يتحدث أيضا عن بقية البلدان الإسلامية وإذا كنا نلاحظ عند هانوتو نوعا من التعصب لأوروبا وللجنس الآري إلا أن حديثه عن المسلمين لا يخلو من بعض أوجه الصحة وقد أشار إلي ذلك محمد عبده رغم نقده العنيف لهانوتو حين تعرض للحديث عن أصول الإسلام إن جميع المسلمين - فيما يلاحظ هانوتو - تجمعهم رابطة واحدة يدبّرون أعمالهم ويوجهون أفكارهم إلي الوجهة التي يبتغونها إنها كالقطب الذي تنتهي إليه قوة المغناطيسية، إن جذوة الحمية الدينية تُشتعل في أفئدتهم حين يقتربون من الكعبة، من البيت الحرام من بئر زمزم الذي ينبع منه الماء المقدس، من الحجر الأسود، إنهم يتهافتون علي أداء الصلاة صفوفا ويتقدمهم الإمام مستفتحا العبارة بقوله «بسم الله»، فيعم السكون والسكوت وينشران أجنحتهما علي عشرات الألوف من المصلين في تلك الصفوف ويملأ الخشوع قلوبهم، ثم يقولون بصوت واحد: الله أكبر.

ويذكر هانوتو أنه توجد طوائف إسلامية تقوم مبادؤها علي نوع التعصب، وعلي

كفاح غير المؤمنين،وكراهية المدنية الحاضرة، لقد أسس الشيخ السنوسي - فيما يقول هانوتو - مذهبا خطيرا له أشياع وأنصار، وقد لبثوا زمنا طويلا لا يرتبطون بعلاقة مع الدولة العلية بسبب ما بينها وبين الدول المسيحية من العلاقات.

كما يحاول هانوتو مناقشة العديد من الأمور الأساسية في كل دين والتي ترتبط بالقدر والمغفرة والحساب، وبعد مناقشته للعديد من المذاهب الدينية والفلسفية القديمة وإبرازه للفروق الرئيسية بين الإسلام والمسيحية من حيث طبيعة كل ديانة منهما، نجده يبين لنا وجود رأيين مختلفين حول الإسلام، رأي يركز علي بيان الخلافات وأوجه التناقض بين الدينين المسيحي والإسلامي، ويصدر علي المسلمين أحكاما قاسية هوجاء، ورأي يذهب إلي أن الإسلام دين ومدنية يتصلان مع الدين المسيحي بعروة الإخاء والتصاحب.

ويركز هانوتو في مقاله، وأيضا في حديثه مع صاحب جريدة الأهرام والذي تم في يوليو عام ١٩٠٠، علي ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية ويؤكد باستمرار علي أن أوروبا لم تتقدم إلا بعد أن تم الفصل بين السلطتين، إن سوء التفاهم الذي حدث بين الحاكمين والمحكومين في البلاد الإسلامية الخاضعة لحكومات مسيحية «الدول المستعمرة» إنما سببه الصلة الأكيدة بين السياسة والدين في العالم الإسلامي، ولكن رغم ذلك نجد - فيما يقول هانوتو - انقلابا عظيما في بلد من البلدان الإسلامية وهو القطر التونسي، وهذا الانقلاب يتمثل في توطيد دعائم السلطة المدنية من غير أن يلحق بالدين مساس، يقول هانوتو في عبارة هامة لا تخلو من مغزي: إنه يوجد الآن بلد من بلاد الإسلام قد ارتخي، بل انفصم الحبل بينه وبين البلاد الإسلامية الأخري الشديدة الاتصال بعضها ببعض، إذن توجد أرض تنفلت شيئا فشيئا من مكة ومن الماضي الآسيوي، أرض نشأت فيها نشأة جديد، أنبتت في قضائها وإدارتها وعاداتها وأخلاقها، أرض يصح أن تتخذ مثالا يقاس عليه ألا وهي البلاد التونسية.

وقد أشار هانوتو في مقال ثان له إلي أن قاموا بالرد عليهم ومن بينهم الشيخ محمد عبده، قد أخطأوا في فهمه ولم يتعرفوا علي حقيقة وجهة نظره، بل تسرعوا في إصدار الأحكام التي تدل علي الابتعاد عن الصواب تماما، وقد أكد علي ذلك في حديثه مع صاحب جريدة الأهرام أنه فيما يقول - لا يتابع الكتاب الذين يذهبون إلي أن تقدم المسلمين يعد مستحيلا لأن الإسلام دينهم يعوقهم عن ذلك، فكلما تقدمت أوروبا تأخر الشرق، لأن الواقف يتأخر بقدر ما يسير الماشي وأن كل حكومة انفصلت عن الشرق وسارت علي النظام الأوروبي علما ومدنية فإنها قد نجحت، بل كان ما يود التنبيه إليه أن أوروبا التي تقدمت - إنما مرجع تقدمها محاربة السلطة الدينية مدة ثلاثة قرون وذلك لكي تفصلها عن السلطة المدنية، كما أن كل أمة لم تتقدم في ماديتها فإنها لابد أن تموت إذ لا حياة بدون مادة، وإله الشرقيين هو نفسه إله أوروبا وأمريكا، ولم يكن تقدم أوروبا وأمريكا وتأخر الشرق راجعا إلي أن الله تعالي يميل إلي أوروبا وأمريكا أكثر من ميله إلي الشرق، بل إن التقدم سببه العمل والاجتهاد والتأخر يكون سببه اليأس والتواكل والاستسلام والوقوف عند التغني بأمجاد الماضي إن الياباني لم يقم باحتقار الأجنبي لأنه عنصر غريب أو لأنه مسيحي يعد دينه بعيدا عن دين أهل اليابان، بل إن اليابان لم تتقدم إلا عن طريق اعتقادها بضرورة محاربة أوروبا، ولكن بسلاح أوروبا، أي أن تتشبه بأوروبا في العلم والمدنية والعمل ، وإذا كانت النهضة العلمية قد بدأت في مصر وتم إنشاء العديد من المدارس إلا أن العبرة ليست بإقامة المدارس، بل بوضع المناهج المدرسية، فالعلم وحده لا يكفي ولكن لابد وأن يخرج بالتهذيب، وهذا كله إن دلنا علي شيء فإنما يدلنا علي أن السلطة المدنية تعد أهم وأشد من الرابطة الدينية ولم تتقدم أوروبا إلا حينما جعلت السلطة المدنية قاعدتها الأولي.

وعلي الرغم من صدق بعض الملحوظات التي قال بها هانوتو، والتي يمكننا الاستفادة منها في التركيز علي أهمية العمل والكفاح وأننا لن نتقدم إلا بالانفتاح علي الحضارة

الأوروبية، إلا أننا لابد أن ننتبه إلي أن هانوتو إنما كان مدفوعا بحكم أسباب سياسية أساسا، وإلا كيف يمكننا تبرير تمجيده لتونس حينما كانت مستعمرة، وتركيزه لنا باستمرار إلي أنه من الضروري فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، بالإضافة إلي شعوره بالتفوق - كما قلنا - لأنه من أبناء الجنس الآري لا السامي.

ولا نود الوقوف كثيرا عند موضوع التمييز بين العقول والمواهب علي أساس الأجناس، أي جنس آري هو الذي يستطيع التفكير وإبداع المذاهب الفلسفية، وجنس سامي لا يستطيع أن يصل إلي ما يصل إليه الأوروبي الذي ينتمي إلي الجنس الآري لا السامي، لقد انتهت إلي حد كبير جدا موضوع التمييز بين العقول علي أساس التمييز بين الجنس السامي والجنس الآري، فالتفكير خط مشترك للناس جميعا و« لا فضل لعربي علي أعجمي إلا بالتقوي».

وكم حاول محمد عبده الرد علي آراء هانوتو في مقاله الذي سبق أن أشرنا إليه والذي نشر في جريدة «الجورنال» الباريسية وتمت ترجمته في جريدة المؤيد، ويلاحظ علي رد محمد عبده اهتمامه بإيراد العديد من الحقائق التاريخية وإن كان يعيب رده انسياقه وراء اللغة الخطابية الإنشائية وتركيزه علي ماضي المسلمين عن طريق ذكر العديد من الأمثلة التي تبين لنا أمجادهم وكم قلنا من جانبنا إن الوقوف عند حد التغني بالماضي لمجرد أنه ماض، والتغني بالتراث لمجرد أنه تراث لن يفيدنا بشيء في حياتنا التي نحياها.

ويبين لنا محمد عبده خلال رده علي هانوتو أن الغرب الآري قد أخذ عن الشرق السامي أكثر مما يأخذه الآن الشرق المضمحل عن الغرب المستقل، ولم يقدم لنا أدلة تاريخية علي ما يقول به، بل إن محمد عبده كان من واجبه أن يجيب علي سؤال هو: وهل منع الغرب دول الشرق من الاستفادة من علومه وآدابه.

أما حديث محمد عبده عن بعض المذاهب الفلسفية اليونانية كمذهب أهل البحث

والاتفاق، والخلط بين هذا المذهب والقول بالجبر.. إلي آخر هذه الآراء، فإنه يعد مليئا بالأخطاء، ألم أقل لك أيها القاريء العزيز، إن البضاعة الفكرية في بعض ميادينها ومجالاتها تعد ضحلة عند مفكرنا محمد عبده.

ونجد في ردود محمد عبده الكثير من الجوانب الإيجابية والصادقة تماما ومن بينها أهمية الدعوة إلي الحرية والابتعاد عن القول بالجبر، وأيضا تفرقة بين الدين في أساسه وأصوله وأحكامه، وبين ما نجده شائعا عند بعض رجال الدين والذين لم يفهموا الإسلام فهما صادقا ودقيقا، إن الإسلام لم يكن دعوة إلي الضعف والتواكل، بل دعوة إلي القوة، وقد ذكر محمد عبده في هذا المجال وكدليل علي دعوة الإسلام إلي الاعتماد علي القوة ما قاله أبوبكر الصديق لخالد بن الوليد حين أرسله لحرب اليمامة، لقد قال له:حاربهم بمثل ما يحاربونك به: السيف بالسيف والرمح بالرمح، كما أن الله – تعالي – يقول: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة».

أما الآن فقد انقلب وضع الدين في عقل المسلم، وحق فيه قول عليٍّ كرم الله وجهه: «إن هؤلاء القوم قد لبسوا الدين كما يلبس الفرو مقلوبا، لقد دخل علي المسلم في دينه ما ليس منه، وتسرب في عقائده من حيث لا يشعر ما لا يتصل بأصلها، بل ما يهدم قواعدها ويأتي علي أساسها»، ويعرض علينا محمد عبده الكثير من الأمثلة التي تبين لنا كيف يفهم أكثرنا القواعد الدينية فهما خاطئا.

كما نجد محمد عبده خلال رده علي هانوتو الذي طالب بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، عن معني الجمع بين السلطتين في الإسلام، ويقول إن فرنسا تسمي نفسها «حامية الكاثوليك» في الشرق وملكة إنجلترا تلقب بـ«ملكة البروتستانت».. فلم لا يسمح للسلطان عبدالحميد أن يلقب بـ«خليفة المسلمين» أو «أمير المؤمنين»، هذا ما يقول به محمد عبده وهو أمر يدعو إلي العجب ونحن في القرن العشرين.

وفي الواقع أن محمد عبده في ردوده علي هانوتو كان متسلحا بالشجاعة والصبر والمنقشة المستفيضة لكل حجة من حجج هانوتو، وذلك علي النحو الذي سيجده القاريء في كتابه، ولا يقلل من أهمية ردوده إلا إسرافه في التغني بالماضي، وتركيزه علي الأمثلة التي تؤيد وجهة نظره، وقد ذهب محمد عبده في دراسته لأصول الإسلام إلى أن الإسلام قد أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد، فهل يفهم ذلك من نصبوا أنفسهم لإصدار الأحكام الجائرة الظالمة والتي تذكرنا بأحكام محاكم التفتيش، ومن المؤسف أننا نجد هذه الأحكام الجائرة، الأحكام الصادرة بالتكفير، تجيئ عن أناس يعيشون في القرن العشرين منهم من قضي نحبه ومنهم لا يزال علي قيد الحياة.

يقول محمد عبده، إنني لو أردت سرد جميع الآيات التي تدعو إلي النظر في آيات الكون لأتيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه، ومن هذه الآيات قوله تعالي: «أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»، وقوله تعالي: «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم».

إن الإسلام قد أطلق العنان للعقل، ولا يقيد العقل بكتاب، ولا يقف به عند باب ولا يطالبه فيه بحساب، ويعطينا محمد عبده مثالا يؤيد به كلامه، فيما جاء في خبر من سأل النبي - صلي الله عليه وسلم - أين كان ربنا قبل السموات والأرض؟ فأجابه عليه الصلاة والسلام: كان في عماء تحته هواء والعماء عندهم السحاب.

ونود أن نشير من جانبنا إلي أن ذكر هذا المثال في استدلال محمد عبده علي أهمية النظر بالعقل يرتبط بما ذهب إليه في موضوع حدوث العالم وقدمه إذ أن محمد عبده لم يذهب إلي تكفير القائلين بقدم العالم كما فعل الغزالي وابن تيمية بل إنه قال بخطأ رأيهم، إذ أنه قال إن الذين بحثوا في هذه المشكلة، مشكلة هل العالم يعد حادثا بمعني أن الله تعالي خلقه من العدم أم أنه يعد قديما يعني وجوده عن مادة أولي أزلية، قد ذهب

فريق منهم إلي القول بحدوثه وهم علي صواب في رأيهم كما يذهب محمد عبده،و ذهب فريق آخر وهم الفلاسفة أساسا أو أكثرهم إلي القول بأن الله تعالي أوجده عن مادة أولي قديمة، وهم علي خطأ في قولهم.

ومن الواضح أن رأي محمد عبده في قول الفلاسفة بالقدم ومن بينهم الفارابي وابن سينا يختلف عن اعتقاد الغزالي بأن الفلاسفة قد كفروا في قولهم بقدم العالم، وقد رد الغزالي إلي هذا الرأي من جانبه اتجاه الفلاسفة في العديد من كتبه وخاصة في كتابه تهافت الفلاسفة.

وإذا كان محمد عبده لم يذهب إلي تكفير الفلاسفة فإن سبب ذلك في الغالب اعتقاده أن هذه المسألة، مسألة الحدوث والقدم، تعد مسألة جدلية، وخاصة أن القائلين بالقدم قد حاولوا الدفاع عن رأيهم بذكر أكثر من آية من الآيات القرآنية، ومنها قوله تعالي: «ثم استوي إلي السماء وهي دخان» وقوله تعالي: «وكان عرشه علي الماء».

ومهما يكن من أمر، فإننا لا نبحث الآن في مشكلة حدوث العالم أو قدمه، وأي الرأيين يعد صحيحا، ولكن كل ما نود أن نؤكد عليه، أننا إذا افترضنا صلة ما يذكره محمد عبده في خبر من سأل النبي – صلي الله عليه وسلم – صلته بموضوع حدوث العالم وقدمه، وأيضا تأكيد محمد عبده علي أن القرآن لا يقيد العقل، استطعنا معرفة الأسباب التي من أجلها ابتعد محمد عبده عن تكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم، وقد بحث محمد عبده هذا الموضوع في شرحه علي كتاب العقائد العضدية وإذا كان قد قال بوقوعهم في الخطأ، فإن هذا القول يعد أفضل بكثير من القول بتكفيرهم.

ومن الواضح أن محمد عبده يتجه إلي حد كبير اتجاها اعتزاليا، أي يشبه موقفه موقف المعتزلة، وذلك حين بين لنا في الأصل الأول للإسلام، كيف أن الأساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، وأن النظر هو وسيلة الإيمان الصحيح، كما ذكر في دراسته للأصل الثاني بأنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل.

أمـا الأصل الثـالث، فـإنه يعد بدوره من الأصـول الهـامـة، والتي نحن الآن في أمس الحاجة إليه وخاصة بعد شيوع أحكام التكفير، والتي يصدرها أناس يتصفون بسلاطة اللسان ولديهم نوع من الإسهال في إصدار الأحكام بالكفر علي من يخالف هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي يقولون بها ويجزمون بصحتها ولا يقبلون مناقشة لهم من جانب من يختلفون معهم في آرائهم وأصبحنا نسمع الآن عن جماعات تسمي بـ «جماعات التكفير والهجرة»، أصبحنا نسمع عن الربط بين الفكر العلماني والإلحاد.

هذه كلها مبادىء يكشف عنها ويقوم بتحليلها مفكرنا الشيخ محمد عبده خلال دراساته لأكثر من أصل من أصول الإسلام، ولكن لابد أن نضع في اعتبارنا أن محمد عبده قد أغفل أو تغافل عن كثير من وجهات النظر التي تخالف رأيه والتي تركز علي العديد من الحوادث الأليمة والمؤسفة والتي وقعت طوال التاريخ الفكري والحضاري للإسلام، وقد أشرنا إلي مجرد نماذج منها، ويبدو لنا محمد عبده خلال دراسته للعديد من الأصول الإسلامية التي أشرنا إليها في صورة المفكر الذي تسلح بأسلحة جدلية كلامية ليس بأسلحة فلسفية برهانية ومن أبرز عيوب السلاح الجدلي الكلامي، تركيز الأضواء علي نوع من الأدلة يؤمن بها الفرد حامل تلك الأسلحة، وجعل الأضواء خافتة شاحبة حول الأدلة التي تناقض رأيه أو تخالفه.

ملف

تأملات فى نهـج الإمام

محمد السعيد دوير

ماتحاول هذه الدراسة الإجابة عليه هو السؤال عن أين يقف الإمام محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥) من معمار الفكر العربى الحديث ؟ ومايترتب على هذا السؤال من تصورات معرفية تتجه صوب عوامل ومعطيات وأبعاد شكلت ملامح النهضة العربية التى استعرت شرارتها مع مشروع محمد على الحديث فى أوائل القرن التاسع عشر .

.. والحديث عن الأستاذ الإمام هو فى موضوعيته حديث فى النهضة ، يبحث فى سمات مشتركة وتشابك جدلى بين الأستاذ وتلاميذه ، وبين الرجل وعصره فى إطار من البحث الفكرى الذى أسس لحالة ثقافية امتلكت – فى حدها الأدنى – القدرة على طرح التساؤلات المتعلقة بالذات بعمقها التراثى وبالآخر بحضوره الحداثى . ولاسيما مع تنامى وانتشار ظواهر ثقافية وفكرية تنبئ عن مشروع نهضوى عربى كحركة الترجمة ومدرسة الألسن والصحافة وتكوين الجمعيات والمنتديات الثقافية والجامعة الأهلية وحركة الاستشراق الحديثة والبعثات العلمية إلى أوروبا .. إلخ. بما يوحى بإمكانية إشراقة عقلانية تخترق نوافذ الجمود والتخلف والظلامية التى كانت تخيم على سماء الوطن وفى الكبد منها هؤلاء الشيوخ المقلدين بالأزهر ، ولاشك أن مرجع ذلك بالأساس هو طريقة التدريس " تلك الطريقة الجامدة العقيمة التى كانت

تفرض على طلاب العلم مختصرات لاتفهم إلا بشروح وحواشى وتقارير ، وإنما تزحم ذاكرتهم بحشد مشوش من المعلومات النحوية والمتشابكة والتدقيقات اللفظية التى تزهق الفكر وتعوقه عن النمو " مما أدى إلى أن كان" المجتمع المصرى ، وكان الأزهر فى عصر الشيخ محمد عبده، كليهما لايحاول الالتقاء بالآخر . وظل كذلك كالماء فى البئر والظمآن على شاطئه "(٢) وبدت القاعدة الأساسية أننا إزاء ثقافتين متضادتين ، ومفهومين متعارضين فى النظر إلى القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية والتربوية المطروحة على العقل العربى . وهنا يمكن القول بإن الفكر العربى كان فى حاجة تاريخية لظهور محمد عبده بما امتلكه من قدرة على تمثل الثقافتين فى أبعادهما المعرفية المتباينة ، فوجد نفسه حاملا لسلطتى العقل والنص معا ، فالعقل واجب الاحترام والتقديم ، والنص ثبت بطريق مأمون من الخطأ ومن ثم تتصدر قضية التأويل عنده منزلة مهمة وضرورية ، بما يفضى إلى سعيه لتأسيس نظرية فقهية تعيد للإنسان الفرد قدرته على تفهم حقيقة الشريعة ومقاصدها فى تماسها مع الواقع المعاش بعد امتلاك شروط الفهم وقواعده ، وهو مايعنى أن تظل " الشريعة منفتحة على عدد غير محدود من التأويلات مطابقة لعدد العقول القادرة فى كل عصر على الاجتهاد والتأويل وقراءة الشريعة قراءة تنطلق عليها فى كل مرة من ذات المسلم ومن عصره "(٣)

.. إن تلك المعاصرة البادية فى فكر الإمام إنما هى نتاج إعمال عقلى تحليلى لمتطلبات العصر ومقتضى الأحوال وعلل الأمة ، بما أدى به إلى استهداف " بناء منظومة عصرية يمكن أن تسهم بدور رئيسى فى التغلب على ضروب " الاغتراب " التى كانت مهيمنة فى ذلك الوقت وتفصل بين الإنسان وعالمه " وتتخلص تلك المنظومة فى الدعوة الإصلاحية إلى " تنقية الإسلام من شوائب عصور الانحطاط والعودة إلى التراث دون وسائط أو نقل أو تقليد ، ثم إعادة النظر فى كل مايتصل بالمذاهب الإسلامية فى ضوء العلم المعاصر "(٥) وهو مادفعه إلى العمل على إدخال العلوم العصرية فى مناهج التدريس بالأزهر . ورغم مالاقاه من تعنت ومعارضة من قبل هؤلاء الذين وقفوا " عند عبارات المصنفين على مبانيها واختلاف واضطراب الآراء فى فهمها وإذا عرضت حادثة من الحوادث ولم يكن لمصنف معروف رأى فيها احجموا عن إبداء الرأى واجتهد فى تحويلها عن حقيقتها إلى أن يتفق مع قول معروف من كتاب من الكتب " (٦)

وظل على إصراره فى الأخذ بسباب التقدم عن الأمم الأخرى ، فلم تقم النهضة العربية الأولى فى أواخر القرن الثالث الهجرى دون النظر فى علوم الأوائل ولم تمنعهم شريعتهم وقتئذ من السير على منوال المتقدمين طلبا للعلم والمعرفة .

.. هكذا رأى الإمام أن الإسلام ، وهو دين العلم والمدنية ، يلزمنا بالنظر العقلى فى غاياتنا

ومرامينا ، فأعظم مايقع فيه المسلم من خطأ هو أن يفهم " ماورد فى دينه من أن المسلمين خير الأمم وأن العزة والقوة مقرونتان بدينهم أبد الدهر . فظن أن الخير ملازم لعنوان المسلم وأن رفعة الشأن تابعة للفظه وإن لم يتحقق شئ من معناه ، وأن الله كفيل بنصره بدون عمل للعبد فى الدفاع عنه "(٧) لقد ظلت العقلانية المؤسسة على النظر العقلى لتحصيل الإيمان وتكوين المعارف هى العقيدة الجوهرية فى فكر الإمام لتكوين جوهر صلب لنهضة عربية مبتغاة ، ومن ثم جعل غايته فى ذلك هى الإقرار بمعقولية تقدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، والاعتبار بسنة الله فى الخلق ومحاربة كل آفات التخلف والجمود التى أرادت أن تحجب الأمة عن الرفعة ، ذلك لأن " إطلاق حرية العقل من ناحية ، والكف عن التقليد فى الفكر والعمل ، من ناحية أخرى ، هما الشرطان الضروريان اللذان يسمحان بالشروع فى الانخراط فى المهمة التاريخية التى يتوقف عليها مستقبل الأمة "(٨) فالنظر العقلى إذن سواء فى الشريعة أو فى كل ماحواه الكون من نظام وترتيب هو ماينبغى أن يكون هدف المسلم وشريعة حياته لأننا قد "منحنا العقل للنظر فى الغايات والأسباب والمسببات ، والفرق بين البسائط والمركبات "(٩) ومن ثم يرقى المنهج العقلى هنا إلى اعتباره سمة مميزة لنهج الإمام وملمح من ملامح النهضة العربية الحديثة . بيد أن منهجه الفكرى لم يتوقف عند حدود النظر والاعتبار العقليين فقط ذلك لأنه أسس أيضا لقواعد وأطر معرفية مهمة ،فنجده ينحاز إلى ترسيخ مفاهيم وتصورات ذات دلالة اجتماعية مثل مفهوم الوطن والمواطنة – مخالفا بذلك رأى رفيقه وأستاذه الأفغانى فى نظرته الأممية للخلافة الإسلامية – فالوطن هو الأساس والمحور الأولى بالاهتمام والرعاية "وعلى العقيدة فى هذا الإطار أن تأتى فى المقام الثانى بعد الوطنية "(١٠) ولم يذكر له التاريخ يوما – وهو من عرض بقلمه لكثير من قضايا العقائد كالذات والصفات والكليات والجزئيات وقدم النوع والعالم والواحدية والتثليث – أن دعى إلى غرس العداء فى القلوب بين أبناء الأمة الواحدة ، وظل ممسكا على قولته الشهيرة " إنى أرفع أدباً من أن أطعن فى عقائد المسيحيين فى جريدة وقد أمرت أن أجادل بالتى هى أحسن "(١١) .. حقا هو أرفع أدبا من هؤلاء الذين يطعنون الوطن الآن بخناجرهم ويبثون الفرقة بين أبناء الأرض الواحدة فى ظل مناخ وظروف لاتقل خطورة عن تلك التى عايشها الإمام .

... فبينما وقف الإمام محمد عبده موقفا يصل بنا إلى إمكان لحظة مشتركة بين الأصالة والمعاصرة ، بين العقل والنص ، فهو فى ذات الوقت يعبر عن لحظة انفصال بين المثقف وقضايا المجتمع المباشرة " وهو ما وجد التعبير عنه فى ابتعاد الأستاذ الإمام بعد عودته من المنفى عن الاشتغال بالعمل السياسى المباشر وإنزال التربية والتعليم المنزلة الأولى من

اهتمامه" (١٢) وهو تحول – على الرغم من أهمية الطرفين – يحوى فى مضمونه الانتقال من الأفغانية إلى الاعتزالية ، من المثقف العضوى إلى المثقف الموجه ، الذى يرشد إلى طرق وسبل الإصلاح ويدعو لها ويطالب الآخرين باتباعها . نعم هو تحول من العروة الوثقى إلى النص المؤول ، من مقارعة المحتلين إلى مقارعة المستشرقين ولاشك أن هذه الإشكالية قد شغلت العقل العربى كثيراً فى العقود السابقة .

.. إن محمد عبده هنا لم يدرك حقيقة وضعيته الفكرية والتاريخية والحضارية التى عايشها وحاولت هى أن تعايشه فرفضها وأصر على هجر كل فعل سياسى مباشر وقد كانت جميع العوامل الموضوعية مؤهلة وناضجة لأن يصبح ملهما للشرق كله وقائداً عظيماً لحركة التحرر الوطنى ورمزاً إنسانيا عالمياً ، حيث كان إمامنا " بارعا كل البراعة فى تشقيق القول ، وتحليل المسائل ، وتوليد الآراء . وإن قدرته هذه لتجعله قادراً كل القدرة على الميل بالرأى عن متعارف الناس فيه ، ميلا لاتحس فيه بتعمل ولابتكلف "(١٣) وقد وقفنا فى فكر الإمام على إرهاصات لنظرية سياسية حقيقية فى الحكم والعقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم ومناهضة قيام حكومة دينية ذلك لأن السلطة فى الإسلام " تخالف الثيوقراطية عند الغرب لأن السلطة فى الإسلام قائمة على اعتبارات دنيوية وليس لها سند دينى ، ولأن الأمة هى التى تنصب الحاكم فهى بالتالى مصدر كل سلطة "(١٤)

.. ووقفنا أيضا على تصورات عقلانية فى قراءة جديدة للتراث العربى حيث نجده قد "استوحى التراث العقلانى العظيم للإسلام ، وتعلم منه أن الحكمة ضالة المؤمن ، وأن العلم فريضة ، وأن على المسلم أن يطلب العلم ولو فى الصين ، وأن دراسة الأمم وتأمل أحوالها ، وقياس الغائب على الشاهد وإعمال مبادئ العقل الأساسية فريضة على العالم الذى يبحث فى شئون المسلمين ويؤرق نفسه بمستقبلهم "(١٥) ولاحظنا أيضا محاولات جاهدة لإنتاج فلسفة إسلامية معاصرة تتوافق مع متطلبات وتساؤلات العصر وطرائق تقدمية فى ضرورة تطوير اللغة وأساليبها ليجعلها مسايرة لما لحق بالعالم من تطورات .

.. بيد أنه لم يشأ أن يقف بنا على عتبات نهضة حقيقية وفارقة فى تاريخ أمتنا العربية فذهب إلى حيث يشاء وحصر مطالبه فى إصلاحات تبدو فى أجندة النهضة شكلية إلى حد كبير كإصلاح نظام المحاكم الشرعية ووظيفة الوعظ والإرشاد وإلى غير ذلك من موضوعات قد ننتظرها من مثقف وطنى محدود القيمة .

.. وخلاصة القول هنا ، وبعد مرور قرن على وفاة الإمام ، نؤكد على أن فكر ومنهج الأستاذ الإمام محمد عبده شكلا قوام معمار النهضة العربية الحديثة ، وعبرت مدرسته الفكرية عن

جغرافية الفكر العربى فى النصف الأول من القرن العشرين . فهو بحق الأب الشرعى للتوجه الاجتماعى التقدمى (قاسم أمين) وللتيار السلفى الحديث (رشيد رضا) وللثورة المصرية الحديثة (سعد زغلول) . فهل يبقى بعد ذلك شئ نقوله – يبقى على ولائنا له – سوى أن الإمام أحد أضلاع ثلاثة رسمت ملامح ومعالم العقل العربى . فإذا كان الطهطاوى هو رائد الأمة ، وطه حسين عميدها ، فلاشك أن الإمام محمد عبده هو معلمها الأغر وأستاذها الأشهب .

المصـــــادر

١- د. عبد الرشيد عبد العزيز سالم – الإمام الشيخ محمد عبده – الهيئة العامة لقصور الثقافة – ١٩٩٥ – ص ٨

٢- د. سليمان دنيا – الشيخ محمد عبده من الفلاسفة والكلاميين – دار إحياء الكتب العربية – ١٩٥٨ – ص ٦.

٣- د. يوسف سلامة – النزعة العقلية عند محمد عبده – مجلة الفلسفة والعصر / العدد الأول ١٩٩٩ – ص ٤١

٤- د . يوسف سلامة – نفس المرجع ص ٣٨

٥- د. غالى شكرى – من الحق الإلهى إلى العقد الاجتماعى – الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ٩٥ .

٦- الإمام محمد عبده – الإسلام بين العلم والمدنية – الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ١٤٤ .

٧ – الإمام محمد عبده – الإسلام والرد على منتقديه – مطبعة السعادة ١٣٢٧ هـ ص ١٠

٨- د . يوسف سلامة – النزعة العقلية عند محمد عبده مرجع سابق ص ٣٩

٩- الإمام محمد عبده – الإسلام بين العلم والمدنية – مرجع سابق ص ١٦٩

١٠- د . محمد البهى – الإمام محمد عبده – سلسلة الدراسات الإسلامية وزارة الأوقاف ٢٠٠٥ ص ٨٠.

١١- الإمام محمد عبده – الإسلام والرد على منتقديه – مرجع سابق ص ٣٩

١٢-د. يوسف سلامة – النزعة العقلية عند محمد عبده – مرجع سابق ص ٣٨

١٣- د. سليمان دنيا – مرجع سابق ص ٧

١٤-د. زكريا سليمان بيومى – التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين – الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٣ ص ٧٧

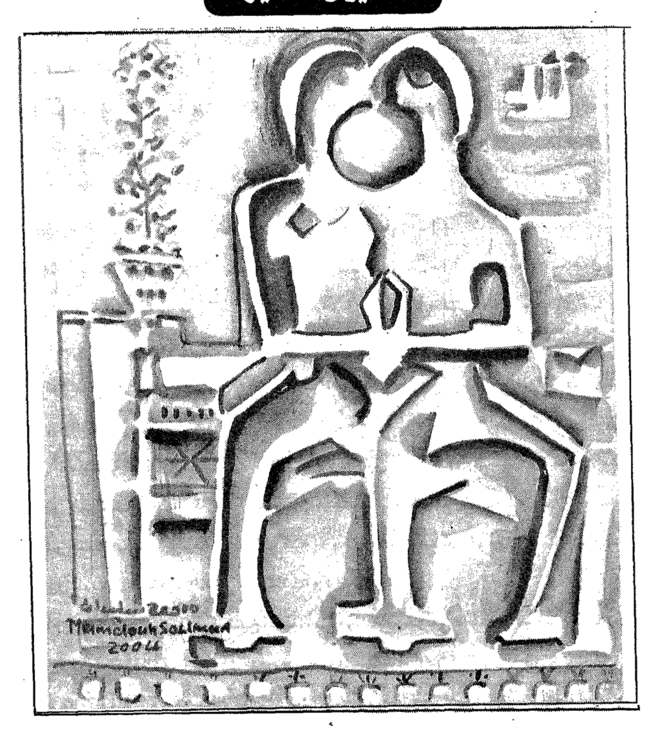
١٥- د. جابر عصفور – دفاعا عن التنوير – الهيئة العامة لقصور الثقافة – ١٩٩٣ ط ٢ ص ٤٣ .

سنوات الإمام

١٨٤٩	مولده فى ١١ يوليو لأبوين مصريين هما حسن خير الدين المصرى وجنينة بنت عثمان الكبير فى قرية شبشير بمديرية الغربية ونشأ فى محلة نصر مركز شبراخيت بمديرية البحيرة .
١٨٥٩	التحق بالمسجد الأحمدى
١٨٦٥	تزوج من زوجته الأولى
١٨٦٦	التحق بالأزهر
١٨٧٧	حصل على شهادة العالمية .
١٨٧٩	اشتغل بالأزهر وعمل كذلك مدرسا دار العلوم وأستاذا للأدب فى مدرسة الألسن .
١٨٨١	شارك فى الثورة العرابية ، وانضم للحزب الوطنى الحر بعد مظاهرة عابدين .
١٨٨٢	اتهم بالتآمر والمشاركة فى الثورة وحكم عليه بالسجن ثلاثة أشهر .
١٨٨٣	نفى خارج البلاد ثلاث سنوات – امتدت إلى ست .
١٨٨٤	رحل إلى بيروت ومنها إلى فرنسا ، ليلحق بالأفغانى وأسس معه جمعية وصحيفة العروة الوثقى .
١٨٨٥	تزوج من زوجته الثانية بعد وفاة الأولى .
١٨٨٩	العودة إلى أرض الوطن بعد عفو من الخديوى توفيق .
١٨٩١	عين قاضيا بمحكمة بنها ثم بمحكمة الزقازيق ثم بمحكمة عابدين
١٨٩٢	اشترك فى تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية .
١٨٩٥	عين عضوا فى مجلس إدارة الأزهر برئاسة الشيخ حسونة النواوى .
١٨٩٩	اختير مفتيا للديار المصرية ، وعضوا فى مجلس الأوقاف الأعلى بصفته .
	عين عضوا فى مجلس الشورى القوانين .
	بدأ رحلته مع تفسير القرآن الكريم حتى وفاته ، حيث توقف عند الآية ١٢٥ من سورة النساء وأكمل رشيد رضا من حيث انتهى .
١٩٠٠	تولى رئاسة الجمعية الخيرية الإسلامية .
	أسس جمعية إحياء العلوم العربية لتحقيق ونشر التراث العربى .
١٩٠٣	سافر عدة سفريات إلى تونس والجزائر وصقلية وإيطاليا .
١٩٠٥	سافر إلى السودان .

استقال من مجلس إدارة الأزهر لعدم رغبة القيادة السياسية الجادة فى إصلاح الأزهر .

توفى فى يوم ١٩٠٥/٧/١١ بالإسكندرية عن ستة وخمسين عاما وترك من ذريته ثلاث بنات .



الإمام محمد عبده:

الإسلام في أوائل القرن العشرين

الاحتجاج بالمسلمين علي الإسلام

ربما يسأل سائل فيقول: سلمنا أن طبيعة الإسلام تأبي اضطهاد العلم بمعناه الحقيقي وأنه لم يقع من المسلمين الأولين تعذيب، ولا إحراق، ولا شنق لحملة العلوم الكونية، ومقومي العقول البشرية، ولكن أليس العلماء من المسلمين اليوم أعداء العلوم العقلية، والفنون العصرية، أو ليس الناس تبعا لهم؟ أفلا يكون للأديب عذره فيما يراه ويسمعه حوله؟ ألم يسمع بأن رجلا في بلاد إسلامية غير البلاد المصرية [١] كتب مقالا في الاجتهاد والتقليد وذهب فيه إلي ما ذهب إليه أئمة المسلمين كافة، ومقالا بين فيه رأيه في مذهب الصوفية، وقال إنه ليس مما انتفع به الإسلام بل قد يكون مما رزيء به أو ما يقرب من هذا - وهو قول قال به جمهور أهل السنة من قبله - فلما طبع مقاله في مصر تحت اسمه هاج عليه حملة العمائم، وسكنه الأثواب العباعب، قالوا إنه مرق من الدين، أو جاء بالإفك المبين،ثم رفع أمره إلي الوالي فقبض عليهوألقاه في السجن! فرفع شكواه إلي عاصمة الملك وسأل السلطان أن يأمر بنقله إلي العاصمة ليثبت براءته مما اختلق عليه، بين يدي عادل لا يجور، ومهيمن علي الحق لا يحيف، إلخ ما يقال في الشكوي فأجيب طلبه، لكن لم ينفعه ذلك كله، فقد صدر الأمر هناك أيضا بسجنه ولم يعف عنه إلا بعد أشهر، مع أنه لم يقل إلا ما يتفق مع أصول الدين، ولا ينكره القاريء والكاتب، ولا الآكل والشارب.

أم يسمع السامعون أن الشيخ السنوسي «والد السنوسي صاحب الجغبوب» كتب كتابا في أصول الفقه زاد فيه بعض مسائل علي أصول المالكية، وجاء في كتابه له ما يدل علي دعواه أنه ممن يفهم الأحكام من الكتاب والسنة مباشرة، وقد يري ما يخالف رأي مجتهد أو مجتهدين، فعلم بذلك أحد المشايخ المالكية «رحمه الله تعالي» وكان المقدم في علماء الجامع الأزهر الشريف [٢] فحمل حربة وطلب الشيخ السنوسي ليطعنه بها لأنه خرق حرمة الدين، واتبع سبيلا غير سبل المؤمنين، وربما كان

يجتريء الأستاذ علي طعن الشيخ السنوسي بالحربة لو لاقاه وإنما الذي خلص السنوسي من الطعنة، ونجي الشيخ المرحوم من سوء المغبة، وارتكاب الجريمة باسم الشريعة، هو مفارقة السنوسي للقاهرة قبل أن يلاقيه الأستاذ المالكي.

هل غاب عن الأذهان ما كان ينشر في الجرائد من نحو ثلاث سنين بأقلام بعض علماء الجامع الأزهر من المقالات الطويلة الأذيال الواسعة الأردان، في استهجان إدخال علم تقويم البلدان«الجغرافية» بين العلوم التي يتلقاها طلبة الجامع الأزهر؟ وكان كتاب تلك المقالات يعرضون بمن أشار بإدخال هذا العلم وغيره بين تلك العلوم وأنه إنم يريد الغض من علوم الدين (٣) ألم تنشر في العالم الماضي فصول بأقلام بعضهم تشير إلي مطعن في عقيدة البعض الآخر وإرادة التشهير به مع أنه لم يجهر بمنكر ولم يقل قولا يبعد عن الكتاب والسنة؟

ألم يحمل إلينا الرواة ما عند علماء الأفغان والهند والعجم من شدة التمسك بالقديم، والحرص علي ما ورثوه عن آبائهم الأقربين، وإقامة الحرب علي كل من حاول أن يزحزحهم إصبعا عما كان عليه سلفهم، وإن كان في البقاء عليه تلفهم، وما عليه الحال اليوم في حكومة المغرب من الغلو في التعصب، والمعاقبة بقطع بعض الأعضاء في شرب الدخان، أو القتل في كلمة ينكرها السامعون، وإن أجمع عليها المسلمون الآخرون؟.

ثم ألا يتخيل المتأمل أنه يسمع من جوف المستقبل صخبا ولجبا، وضوضاء وجلبة، وهيعات مضطربة، إذا قيل إنه ينبغي لطلبة الأزهر أن يدرسوا طرفا من مباديء الطبيعة أو يحصلوا جملة من التاريخ الطبيعي؟ ألا تقوم قيامة المتقين، ألا يصيحون أجمعين أكتعين أبتعين: هذا عدوان علي الدين،هذا توهين لعقده المتين، هذا تغرير بأهله المساكين، ولايزالون يشيدون بهذا إلي ألا يبقي شيء عرف له اسم في اللغة إلا ألصقوه بهذه البدعة في زعمهم.

هل هذه الحال جديدة علي المسلمين، حتي يقال إنها عارض عرض عليهم، أو مرض من الأمراض الوافدة إليهم؟ لا يسهل علي من يعرض أحوال المسلمين تحت نظره من قرون متعددة أن يظن أن هذه الحال من العلل الطارئة علي أمزجة الأمم، خصوصا عندما يجد الوحدة في الصفات، والشمول في جميع الاعتبارات، فلو أخذ مسلما من شاطيء الأطلانطيقي، وآخر من تحت جدار الصين لوجد كلمة واحدة تخرج من فميهما وهي «أنا وجدنا آباءنا علي أمة وإنا علي آثارهم مقتدون» ولكنهم أعداء لكل مخالف لما هم عليه، وإن نطق به الكتاب، واجتمعت الآثار.

اللهم إلا فئة زعمت أنها نفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث لتفهم أحكام الله منها، ولكن هذه الفئة أضيق عطنا وأحرج صدراً من المقلدين، وإن أنكرت كثيراً من البدع، ونحت عن الدين كثيرا مما أضيف إليه وليس منه، فإنها تري وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقيد به، بدون التفات إلي ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليه كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء، ولا للمدينة السليمة أحباء[٤].

هل يمكن أن ينكر جمود الفقهاء ووقوفهم عند عبارات المصنفين علي تباينها واختلاف واضطراب الآراء في فهمها وإذا عرضت حادثة من الحوادث ولم يكن لمصنف معروف رأي فيها أحجموا عن إبداء الرأي، واجتهدوا في تحويلها عن حقيقتها إلي أن تتفق مع قول معروف في كتاب من الكتب، حتي لقد جاء طالب علم من بلد من بلاد الدول العثمانية وأراد الالتحاق بأحد الأروقة في الجامع الأزهر فوقع الشك: هل بلده مما لأهله استحقاق في ذلك الرواق علي حسب نص الواقف؟ فقال قائل لشيخ الرواق: إن كتب تقويم البلدان تشهد بأن البلد داخل في شروط الواقف، فقال: إنني لا أقتنع بما في تلك الكتب، وإنما الذي يصح أن آخذ به وهو أن يكون فقيه «ممن مات» قال إن هذا

البلد من قطر كذا، وهو الذي وقف الواقف علي أهله، وإذا قيل لأحدهم: إن الأئمة أنفسهم لم يعينوا مواقع البلدان ولم يضعوا لنا جدولا لبيان ما يحويه كل قطر وبيان الحدود التي ينتهي إليها، وأن أصول ديننا تسمح لنا بأن نأخذ بأقوال العلماء في هذه الفنون «وهم منا» وبتواتر الأخبار وما أشبه ذلك من البديهيات قال: إنما أريد نصا فقهياً، لا دليلا عقليا.

وإذا قيل لهم: اختلت الشئون، وفسدت الملكات والظنون وساءت أعمال الناس، وضلت عقائدهم، وخوت عباداتهم من روح الإخلاص، فوثب بعضهم علي بعض بالشر، وغالت أكثرهم أغوال الفقر، فتضعضعت القوة، واخترق السياج، وضاعت البيضة وانقلبت العزة ذلة، والهداية ضلة، وساكنتكم الحاجة، وألفتكم الضرورة، ولاتزالون تألمون مما نزل بكم وبالناس، فهلا نبهكم ذلك إلي البحث في أسباب ما كان سلفكم عليه، ثم علل ما صرتم وصار الناس إليه؟ قالوا: ذلك ليس إلينا، ولا فرضه الله علينا وإنما هو للحكام ينظرون فيه، ويبحثون عن وسائل تلافيه، فإن لم يفعلوا – ولن يفعلوا – فذلك لأنه آخر الزمان، وقد ورد في الأخبار ما يدل علي أنه كائن لا محالة، وأن الإسلام لابد أن يرفع من الأرض، ولا تقوم القيامة إلا علي لكع بن لكع، واحتجوا علي اليأس والقنوط بآيات وأحاديث وآثار تقطع الأمل، ولا تدع في نفس حركة إلي عمل؟!.

رأي رينان في الإسلام

هذا الجمود – الذي لو أردنا بيان ما امتد إليه من طيات الأفكار، وثنيات الوجدان، لكتبنا فيه كتابا – هو الذي حمل المسيو رينان الفيلسوف الفرنسي المشهور أن يقول في عرض كلام له في تساهل المذاهب الدينية مع العلم، نقلته عنه الجامعة «علي أنني أخشي أن يثبت الدين الإسلامي وحده في وجه هذا التسامح العام في العقائد، ولكنني أعرف أن في نفوس بعض الرجال المتمسكين بآداب الدين الإسلامي القديمة وفي بضعة من رجال الآستانة وبلاد الفرس جراثيم جيدة، تدل علي فكر واسع، وعقل ميال

إلي المسامحة، إلا أنني أخشي أن تختنق هذه الجراثيم بتعصب بعض الفقهاء، فإذا اختنقت قضي علي الدين الإسلامي، ذلك أنه من الثابت الآن أمران الأول: أن التمدن الحديث لا يريد إماتة الأديان بالمرة لأنها تصلح أن تكون وسيلة إليه، والثاني: أنه لا يطيق أن تكون الأديان عثرة في سبيله، فعلي هذه الأديان أن تسالم وتلين، وإلا كان موتها ضربة لازب» هذا كلام رينان بتصرف لفظي قليل.

فمن أين يكون هذا الجمود العام، الذي سمح للطاعنين أن يحكموا علي الإسلام، بأنه عثرة في طريق المسلمين يسقط بهم دون أن ينالوا فلاحا في سعيهم، أو نجاحا في أعمالهم، من أين يكون هذا الجمود إن لم يكن من طبيعة الدين؟ ومن أين يكون ما سردناه من الحوادث إن لم يكن ناشئا من أصول الدين؟ فإن لم تسلم بأنه هذا اضطهاد، وأن الاضطهاد من لوازم الدين الإسلامي، فعليك أن تسلم بأنه عداوة للعلم أو اشمئزاز منه، أو استهجان له، أو احتقار لشأنه، وأحد هذه الأمور كاف إذا عم بين المسلمين في أن ينفر بهم عن كل مجد، وأن يحرمهم كل نفع، وأن يحقق فيهم ما تنبأ به رينان وغيره فما قولك في هذا؟؟.

الجــواب

أقول هذا كلام فيه شية من الحق، ولمعة من الصدق، أما ما نسمعه حولنا من سجن من قال يقول السلف فليس الحامل عليه التمسك بالدين، فإن حملة العمائم إنما حركهم الحسد لا الغيرة، وأما صدور الأمر بالسجن فهو من مقتضيات السياسة، والخوف من خروج فكر واحد من حبس التقليد، فتنتشر عداوة فينتبه غافل آخر، ويتبعه ثالث، ثم ربما تسري العدوي من الدين إلي غير الدين - إلي آخر ما يكون من حرية الفكر «يعوذون بالله منها».

فإن شئت أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معني السياسة ومن كل

حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تُذكر فيها السياسة،ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس.

يدلل علي أن العقوبة سياسية أن الرجل كان يقول بقول السلف من أهل الدين، لا تقل إن هذه السياسة من الدين، فإني أشهد الله ورسوله وملائكته وسلفنا أجمعين، أن هذه السياسة من أبعد الأمور عن الدين، كأنها الشجرة التي تخرج من أصل الجحيم (طلعها كأنه رؤوس الشياطين * فإنهم لآكلون منها فالئون منها البطون * ثم إن لهم عليها لشوبا من حميم * ثم إن مرجعهم إلي الجحيم * فهم علي آثارهم يهرعون ».

جمود المسلمين وأسبابه

وأما ما وصفت بعد ذلك من الجمود فهو مما لا يصح أن ينسب إلي الإسلام، وقد رأيت صورة الإسلام في صفائها ونصوع بياضها ليس فيها ما يصح أن يكون أصلا يرجع إليه شيء مما ذكرت ولا مما تنبأ بسوء عاقبته « رينان » وغيره، وإنما هي علة عرضت علي المسلمين عندما دخل علي قلوبهم عقائد أخري ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم وكان السبب في تمكنها من نفوسهم وإطفائها لنور الإسلام من عقولهم، هو السياسة كذلك، هو تلك الشجرة الملعونة في القرآن عبادة الهوي واتباع خطوات الشياطين – هو السياسة.

لم أر كالإسلام دينا حفظ أصله، وخلط فيه أهله، ولا مثله سلطانا تفوق عنه جنده، وخفر عهده، وكفر وعيده ووعده، وخفي علي الغافلين قصده، وإن وضح للناظرين رشده، أكل الزمان أهله الأولين، وأدال منهم خشارة (٥) من الآخرين، لا هم فهموه فأقاموه، ولا هم رحموه فتركوه، سواسية من الناس اتصلوا به، ووصلوا نسبهمبسببه وقالوا نحن أهله وعشيرته، وحماته وعصبته، هم ليسوا منه شيء إلا كما يكون الجهل من العلم، والطيش من الحلم، وأفن الرأي من صحة الحكم.

انظر كيف صارت مزية من مزايا الإسلام سببا فيما صار إليه أهله: كان الإسلام دينا عربيا، ثم لحقه العلم فصار علما عربيا، بعد أن كان يونانيا، ثم أخطأ خليفة في السياسة فاتخذ من سعة الإسلام سبيلا إلي ما كان يظنه خيرا له، ظن أن الجيش العربي قد يكون عونا لخليفة علوي، لأن العلويين كانوا ألصق ببيت النبي - صلي الله عليه وسلم - فأراد أن يتخذ له جيشا أجنبيا من الترك والديلم وغيرهما من الأمم التي ظن أنه يستعبدها بسلطانه، ويصطنعها بإحسانه، فلا تساعد الخارج عليه، ولا تعين طالب مكانه من الملك، وفي سعة أحكام الإسلام وسهولته ما يبيح له ذلك، هنالك استعجم الإسلام وانقلبت عجميا.

خليفة عباسي أراد أن يصنع لنفسه ولخلفه؛ وبئس ما صنع بأمته ودينه أكثر من ذلك لجند الأجنبي وأقام عليه الرؤساء منه، فلم تكن إلاعشية أو ضحاها حتي تغلب رؤساء الجند علي الخلفاء، واستبدوا بالسلطان دونهم، وصارت الدولة في قبضتهم، ولم يكن لهم ذلك العقل الذي راضه الإسلام والقلب الذي هذبه الدين، بل جاءوا إلي الإسلام يخشونه الجهل، يحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام علي أبدانهم، ولم ينفذ منه شيء إلي وجدانهم، وكثيرا منهم كان يحمل إلهه معه يعبده في خلوته، ويصلي مع الجماعات لتمكين سلطته، ثم عدا علي الإسلام آخرون كالتتار وغيرهم، ومنهم من تولي سلطته، ومنهم من تولي أمره.

أي عدو لهؤلاء أشد من العلم الذي يعرف الناس منزلتهم ويكشف لهم قبح سيرهم؟ فمالوا علي العلم وصديقه الإسلام ميلتهم، أما العلم فلم يحفلوا بأهله، وقبضوا عنه يد المعونة، وحملوا كثيرا من أعوانهم أن يندرجوا في سلك العلماء وأن يتسربلوا بسرابيله، ليعدوا من قبيله، ثم يضعوا للعام في الدين ما يبغض إليهم العلم ويبعد بنفوسهم عن طلبه، ودخلوا عليهم وهم أغرار من باب التقوي وحماية الدين، زعموا الدين ناقصا ليكملون، أو مريضا ليعللوه، أو متداعيا ليدعموه، أو يكاد ينقض

ليقيموه.

نظروا إلي ما كانوا عليه من فخفخة الوثنية، وفي عادات من كان حولهم من الأمم النصرانية، فاستعادوا من ذلك للإسلام ما هو براء منه، لكنهم نجحوا في إقناع العامة بأن في ذلك تعظيم شعائره، وتفخيم أوامره، والغوغاء، عون الغاشم، وهم يد الظالم، فخلقوا لنا هذه الاحتفالات، وتلك الاجتماعات، وسنوا لنا من عبادة الأولياء والعلماء والمتشبهين بهما فرق الجماعة، وأركس الناس في الضلالة وقرروا أن المتأخر، ليس له أن يقول بغير ما يقول المتقدم، وجعلوا ذلك عقيدة، حتي يقف الفكر، وتجمد العقول، ثم بثوا أعوانهم في أطراف الممالك الإسلامية ينشرون من القصص والأخبار والآراء ما يقنع العامة، بأنه لا نظر لهم في الشئون العامة، وأن كل ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو مما فرض فيه النظر علي الحكام دون من عداهم، ومن دخل في شيء من ذلك من غيرهم فهو متعرض لما لا يعنيه، وأن ما يظهر من فساد الأعمال، واختلال الأحوال، ليس من صنع الحكام، وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان، وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وإن الأسلم تفويض ذلك إلي الله، وما علي المسلم إلا أن يقتصر علي خاصة نفسه، ووجدوا في ظواهر الألفاظ لبعض الأحاديث ما يعينهم علي ذلك، وفي الموضوعات والضعافما شد أزرهم في بث هذه الأوهام.

وقد انتشر بينا مسلمين جيش من هؤلاء المضلين، وتعاون ولاة الشر علي مساعدتهم في جميع الأطراف،و اتخذوا من عقيدة القدر مثبطا للعزائم، وغلا للأيدي عن العمل،و العامل الاقوي في النفوس علي قبول هذه الخرافات إنم هو السذاجة، وضعف البصيرة في الدين، موافقة الهوي – أمور إذا اجتمعت أهلكت، فاستتر الحق تحت ظلام المباطل، ورسخ في نفوس الناس من العقائد ما يضارب أصول دينهم ويباينها علي خط مستقيم كما يقال.

هذه السياسة – سياسة الظلمة وأهل الأثرة – هي التي روجت ما أدخل علي الدين

مما لا يعرفه، وسلبت من المسلم أملا كان يخترق به آفاق السموات، وأخلدت به إلي يأس يجاور به العجماوات، فجعل ما تراه الآن مما تسميه إسلاما فهو ليس بإسلام، وإنم حفظ من أعمال الإسلام صورة الصلاة والصوم والحج، ومن الأقوال قليلا منها حرفت عن معانيها، ووصل الناس بما عرض علي دينهم من البدع والخرافات إلي الجمود الذي ذكرته وعدوه دينا، نعوذ بالله منهمو مما يفترون علي الله ودينه، فكل ما يعاب الآن علي المسلمين ليس من الإسلام، وإنما هو شيء آخرسموه إسلاما والقرآن شاهد صادق « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » يشهد بأنهم كاذبون، وأنهم عنه لاهون، وعما جاء به معرضون، وسنوفي لك الكلام في مفاسد هذا الجمود، ونثبت أنه علة لابد أن تزول.

مفاسد هذا الجمود ونتائجه

طال أمد هذا الجمود لاستمرار عمل العاملين في المحافظة عليه، وولع شهواتهم بالدفاع عنه، وقد حدثت عنه مفاسد يطول بيانها،و إنما يحسن إجمال القول فيها.

كان الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم،ويسيح به في الأرض، ويصعد به إلي أطباق السماء، ليقف به علي أثر من آثار الله، أو يكشف به سرا من أسراره في خليفته، أو يستنبط حكما من أحكام شريعته، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول تقتطف من ثمارها ما تشاء، وتبلغ من التمتع بها ما تريد، فلما وقف الدين، وقعد طلاب اليقين، وقف والعلم سكنت ريحه، ولم يكن ذلك دفعة واحدة ولكنه سار سير التدريج.

جناية الجمود علي اللغة

أول جناية لهذا الجمود كانت علي اللغة العربية وأساليبها وآدابها فإن القوم كانوا يعنون بها لحاجة دينهم إليها - أريد حاجتهم في فهم كتابهم إلي معرفة دقائق أساليبها، وما تشير إليه هيئة تراكيبها، وكانوا يجدون أنهم لن يبلوغ ذلك حتي يكونوا عربا

بملكاتهم،يساوون من كانوا عربا بسلائقهم، فلما لم يبق للمتأخر إلا الأخذ بماقال المتقدم، قصر المحصلون تحصيلهم علي فهم كلام من قبلهم. واكتفوا بأخذ حكم الله منه بدون أن يرجعوا إلي دليله، ولو نظروا في الدليل فرأوه غير دال بل دال لخصمه، بأن كان عرض له في فهمه ما يعرض للبشر الذين لميقرر الدين عصمتهم، لخطئوا نظرهم وأعموا أبصارهم وقالوا:نعوذ بالله أن تذهب عقولنا إلي غير ما ذهب إليه متقدمنا،و أرغموا عقلهم علي الوقفة فيصيبه الشلل من تلك الناحية، فأية حاجة له بعد ذلك إلي اللغة العربية نفسها! وقد يكفيه منها ما يفهمه أسلوب كلام المتقدم، وهو ليس من أولئك العرب الذين كان ينظر الأولون في كلامهم.

وهكذا كل متأخر يقصر فهمه علي النظر في كلام من يليه هوغير مبال بسلفه الأول، بل ولا بما كان يحف بالقول من أحوال الزمان، فهولا ينظر إلا اللفظ وما يعطيه، فتسقط منزلته في تحصيل اللغة بمقدار بعده عن أهلها حتي وصل حال الناس إلي ما نراهم عليه اليوم: جعلوا دروس اللغة لهم عبارة بعض المؤلفين في النحو وفنون البلاغة، وإن لم يصلوا منها إلي غاية في فهم ما وراءها فدرست علوم الأولين وبادت صناعتهم، بل فقد كتب السلف الأولين رضي الله عنهم، وأصبح الباحث عن كتاب المدونة لمالك رحمه الله تعالي أو كتاب الأم للشافعي رحمه الله تعالي أو بعض كتب الأمهات في فقه الحنفية كطالب المصحف في بيت الزنديق، تجد جزءا من الكتاب في قطر وجزءه الآخر في قطر آخر، فإذا اجتمعت لك أجزاء الكتاب وجدت ما عرض عليها من مسخ النساخ حائلا بينك وبين الاستعادة منها.

هذا كله من أثر الجمود وسوء الظن بالله وتوهم أن أبواب فضل الله قد أغلقت في وجوه المتأخرين، ليرفع بذلك المتقدمين وعدم الاعتبار بما ورد في الأخبار من أن المبلغ ربما كان أوعي من اسامع وأن هذه الأمة كالمطر لا يدري أوله خير أو آخره وقلة الالتفات إلي أن ذلك قد أضاع آثار المتقدمين أنفسهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله، لا ريب

أن القاريء يحيط بمقدار ضرر هذه الجناية علي اللغة، يكفيه من ذلك أنه إذا تكلم بلغته لغة دينه وكتابه وقومه لا يجد من يفهم ما يقول، وأي ضر أعظم من عجز القائل عن أن يصل بمعناه إلي العقول؟.

جناية الجمود علي النظام والاجتماع

وأعظم من هذهالجناية التفريق وتمزيق نظام الأمة وإيقاعها فيما وقع فيه من سبقها من الاختلاف وتفريق المذاهب والشيع في الدين، كان اختلاف السلف في الفتوي يرجع إلي اختلاف أفهام الأفراد، وكل يرجع إلي أصل واحد لا يختلفون فيه، وهو كتاب الله وما صح من السنة، فلا مذهب ولا شيعة،و لا عصبية تقاوم عصبية، ولو عرف بعضهم صحة ما يقول الآخر لأسرع إلي موافقته كما صرح به جميعهم، ثم جاء أنصار الجمود فقالوايولد مولود في بيت رجل من مذهب إمام فلا يجوز له أن ينقل من مذهب أبيه إلي مذهب إمام آخر، وإذا سألتهم قالوا: «وكلهم من رسول الله ملتمس» لكنه قول باللسان، لا أصل له في الجنان، ثم كان حروب جدال بين أئمة كل مذهب لو صرفت آلاتها وقواها في تبيين أصول الدين ونشر آدابه وعقائده الصحيحة بين العامة، لكنا اليوم في شأن غير ما نحن فيه، يجد المطلع علي كتب المتخلفين من مطاعن بعضهم في بعض ما لا يسمح به أصل من أصول الدين الذي ينتسبون إليه،يضلل بعضهم بعضا،ويرمي بعضهم بعضا بالبعد عن الدين، وما المطعون فيه بأبعد عن الدين من الطاعن، ولكنه الجمود، قد يؤدي إلي الجحود.

كان الاختلاف في العقاد علي نحو الاختلاف في الفتيا تخالف أشخاص في النظر والرأي، وكان كل فريق يأخذ عن الآخر ولا يبالي بمخالفته له في رأيه، مسجدهم واحد وإمامهم واحد وخطيبهم واحد فلما جاء دور الجمود - دور السياسة - أخذ المتخلفون في التنطع وأخذت الصلات تنقطع ومتازت فرق وتألف تشيع كل ذلك علي خلاف ما يدعو إليه الدين، وقد بذل قوم وسعهم في تمييز الفرق تمييزا حقيقيا فما استطاعوا

وإنما هو تمييز وهمي،وخلف في أكثر المسائل لفظي، وإنما هي الشهوات وضروب السياسات، أشعلت نيران الحرب بين المنتسبين إلي تلك الشيخ حتي آل الأمر إلي هذه الفرقة التي يظن الناظر فيها أنها لا دواء لها.

قال قائل [٦] من عدة سنين: أنه ينبغي أن يعين القضاة في مصر من أهل المذاهب الأربعة لأن أصول هذه المذاهب متقاربة وعبارات كتبها مما يسهل علي الناظر فيها أن يفهمها وقال إن الضرورة قاضية بأن يؤخذ في الأحكام ببعض أقوال من مذهب مالك أو مذهب الشافعي تيسيرا علي الناس ودفعا للضرر والفساد: فقام كثير من المتورعين، يحوقلون ويندبون حظ الدين، كأن الطالب يطلب شيئا ليس من الدين، مع أنه لم يطلب إلا الدين، ولم يأت إلا بما يوافق الدين، وبما كان عليه العمل في أقطار العالم إلي ماقبل عدة سنين، فأين قول هؤلاء «وكلهم من رسول الله ملتمس»؟ لكن هو جمود المتأخر علي رأي من سبقه مباشرة وقصر نظره عليه دون التطلع إلي ما وراءه، أو هي السياسة تحل ما تشاء وتحرم ما تشاء، وتصحح ما تشاء، وتعطل ما يشاء، والناس منقادون إليه بأزمة القوة أو الأهواء.

جناية الجمود علي الشريعة وأهلها

هذا الجمود في أحكام الشريعة جر إلي عسر حمل الناس علي إهمالها: كانت الشريعة الإسلامية أيام كان الإسلام إسلاما سمحة تسع العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن أهلها، حتي يضطروا إلي أن يتناولوا غيرها وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلي سواها.

صعب تناول الشريعة علي الناس حتي رضوا بجهلها عجزا عن الوصول إلي عملها، فلا تري العارف بها من الناس إلا قليلا لا يعد شيئا إذا نسب إلي من لا يعرفها، وهل يتصور من جاهل بشريعة أن يعمل بأحكامها؟ فوقع أغلب العامة في مخالفة شريعتهم بل سقط احترامها من أنفسهم لأنهم لا يستطيعون أن يطبقوا أعمالهم بمقتضي

نصوصا، وأول مانع لهم ضيق الطاقة عن فهمها لصعوبة العبارات وكثرة الاختلاف.

سألت يوما أحد المدرسين في بعض المذاهب: هل تبيع وتشتري وتصرف النقود علي مقتضي ما تجد في كتب مذهبك فأجاب أن تلك الأحكام قلما تخطر بباله عند المعاملة بالفعل وإنما يفعل الناس، هكذا فعل الجمود بأهله، ولو أرادوا أن تكون للشريعة حياة يحيا بها الناس لفعلوا، ولسهل عليهم وعلي الناس أن يكونوا بها أحياء.

تعلم ما وصل إليه الناس من فساد الأخلاق والانحراف عن حدود الشريعة لو سألت عن سببه في القري وصغار المدن لوجدته أحد أمرين: إما فقد العارف بالشريعة والدين وسقوط القرية أو المدينة في جاهلية جهلاء يرجع بعض أهلها إلي بعض في معرفة الحلال والحرام وليس المسئول بأعلم من السائل وكلهم جاهلون، وإما عجز العارف عن تفيهم من يسأله، لاعتقال لسانة عن حسن التعبير بطريقة تفهمها العامة، فهو إذا سئل يقرأ كتابا زو يسرد عبارة يصعب علي السامع فهمها وعلي المتكلم إفهامها، وذلك للخرج الذي وضع فيه نفسه، فلا يستطيع التصرف فيما يسمع ولا فيما يعلم، فإذا قلت للعارف: تعلم من وسائل التعبير ما يقدرك علي مخاطبة الطّبقات المختلفة من اناس حتي تنفع بعلمك، وأعل بنفسك إلي أن تفهم الغرض من قول إمامك فتجد لا صلة انطباعا علي هذه الحادثة مثلا وإن لم يأت ذكرها بنفسها في قوله أوقول من جاء بعده من اتباعه، - قال: سبحان الله: هل فعل ذلك أحد من المشايخ؟ يريد ألا يأتي شيئا إلا ما أتي به شيخه الذي أخذ عنه يدا بيد، ولو أبعد بنظره لوجد قدماء المشايخ قد فعلوه وبالغوا فيه حتي خالفوا من أخذوا عنه في بعض رأيه ثم إذا حاججته في ذلك لم يبعد من رأيه أن يعدك زنديقا، وأنك تدعوه إلي الخروج من دينه، ولا يدري المسكين أنه بذلك يخالف نصوص دينه، وأنه يتهيأ للخروج منه، نعوذ بالله تعالي.

كان كلام بيني وبين أحد المدرسين في أخذ الطلبة بالنصيحة وتذكيرهم بفضائل الأخلاق وصالح الأعمال، خصوصا عند إلقاء الدروس الفقهية ودروس الحديث والتوحيد،

فقال لي: إنه لا فائدة في ذلك قطعا، وهو تعب في غير طائل، فقلت له: ذلك حق عليك أن تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر، وليس عليك أن يأتمر المأمور ولا أن ينتهي المنهي، فقال: إذا تحققت استحالة المنفعة كان الأمر والنهي لغوا.

فانظر كيف اعتقد استحالة الانتفاع بنصحه لبلوغ الفساد من النفوس غايته كما يزعم؟ ولم ينظر في الوسيلة إلي اقتلاع هذا الفساد، مع أن الدين يدعو إلي ذلك وهو يعمل كل يوم عمله لتعليم من لا سبيل إلي إصلاحه، هذا كله لأنه لم ير نفسه أهل لأن يتخذ وسيلة لم يتخذها من أخذ عنه، أو لم يرشدهإليها من تعلمهو بين يديه ولم يتذكر عند ذلك شيئا من الأوامر الإلهية، وإن اليأس من روح الله إنما يكون من القوم الكافرين أو الضالين.

لا بل إذا قلت له: إن هذا الضرب من ضروب التعليم عقيم لاينتج المطلوب منه، أوأن هذا الكتاب الذي تعود الطلاب قراءاته قد يضر بقارئيه وغيره أفضل منه.. كان يظن أن قولك هذا مخالف للدين، ورأي العدول عما تعوده نوعا من الإخلال بالدين، وقد يقيم عليك حربا يعتقد نفسه فيها مجاهدا في سبيل الله.

إذا قلت له: إن دروس السلف كانت تقريرا للمسائل وإملاء للحقائق علي الطلاب، ولم يكن لأحد منهم كتاب يأخذه بيده ويقرئه تلاميذه، ولم يكن بأيدي الطلبة إلا الأقلام والقطرايس يكتبون ما يسمعونه من أفواه أساتذتهم، قد يعترف لك بصحة ما تقول ولكنه يستمر في عمله، اعتمادا علي أنه وجد الناس هكذا يعملون، فهل يخطر ببال عاقل هذا الجمود من الدين؟ وهل يرتاب من له أدني إدراك في سوء عقباه علي الدين وأهل الدين؟.

جناية الجمود علي العقيدة

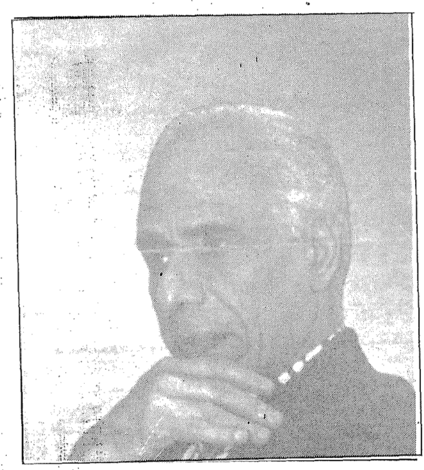
ذلك جمودهم في العمل، وأشد ضررا منه الجمود في العقيدة: نسوا ما جاء في الكتاب وأيدته السنة من أن الإيمان يعتمد اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن، وأن

العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، وأن النقل ينبوع له فيما بعد ذلك [٧] من علم الغيب كأحوال الآخرة وفرض العبادات وهياتها، وأن العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لابد فيه من النقل فهو مستقل لا محالة في الاعتقاد بوجود الله وبأنه يجوز أن يرسل الرسل فتأتينا عنه بالمنقول - نسوا ذلك كله وقالوا: لابد من مذهب خاص في العقيدة، وافترقوا فرقا وتمزقوا شيعا كما قلنا ولم يكفهم الإلزام باتباع مذهب خاص في نفس المعتقد، بل ذهب بعضهم إلي أنه لابد من الأخذ بدلائل خاصة للوصول إلي ذلك المعتقد فيكون التقليد في الدليل كالتقليد في المدلول، وكأنهم لذلك جعلوا النقل عمادا لكل اعتقاد وياليته النقل عن المعصوم، بل النقل ولو عن غير المعروف،فتقررت لديهم قاعدة: إن عقيدة كذا صحيحة، لأن كتاب كذا للمصنف فلا يقول ذلك، ولما كانت الكتب قد تختلف أقوالها صار من الصعب أن يجد الواحد منهم لنفسه عقيدة قارة صافية غير كدرة ولا متزعزعة، وقد سري ذلك من قراء المقلدين إلي أميهم فتراهم يعتقدون كل ما يقال وينقل عن معروف الاسم، وإن لم يكن في حق الأمر من أهل العلم، وتتناقض عقائدهم علي حسب تناقض مسموعاتهم.

ملف

حسن طلب :

أربعون عاماً مع الشعر



حسن طلب علامة منيرة من علامات القصيدة العربية المعاصرة في مصر ، إذ لم يقتصر سعيه على إنجاز بصمة مميزة بين جيل السبعينات المصرى والعربى ، بل ينطوى أيضاً على إنجاز بصمة مميزة فى الكتابة الشعرية الراهنة .

وحينما احتفلت الأوساط الأدبية بمصر مؤخراً - عبر لجنة الشعر بالمجلس الأعلى للثقافة - ببلوغ طلب عامه الستين من عمره المديد ، كانت تحتفل - من خلاله - بالشعر وبالاجتهاد والخيال الأصيل :

و« أدب ونقد » حينما تحيى هذا الشاعر الفرد ، إنما تحيى فيه الإتقان والإبداع والصلابة الإنسانية وجسارة الشطح . فهذا شاعر حر ، لكنه مع ذلك واحد من « عبيد الشعر » كما يحب هو أن يسمى نفسه (تواصلاً مع الجماعة الشعرية فى التراث العربى) ، وكما نحب أن نسميه ، نحن أصدقاءه ومجايليه ومحبيه . كل سنة وأنت طيب ياحسن .

ح. س

التكريم تكريم للشعر

محمود أمين العالم *

الأستاذ والأديب الفاضل عبدالمنعم عواد رئيس الجلسة الزميلات والزملاء، الأخوات والإخوة، الجمع الكرام شكرا للمجلس الأعلي للثقافة، ولأمينه العام الأستاذ الدكتور جابر عصفور مع تمنياتي له بتمام الصحة والعافية، وشكرا جزيلا لمقرر لجنة الشعر في المجلس الأستاذ الشاعر عبدالمعطي حجازي علي إقامة هذا الحفل التكريمي الجليل للشاعر حسن طلب.

وفي تقديري وفي غير مغالاة، أن هذا اللقاء ليس مجرد تكريم لشاعرنا حسن طلب، بل هو تكريم كذلك لقيمة أخلاقية وطنية وقومية وإنسانية وثقافية كبيرة تتمثل أولا في شخص حسن طلب نفسه، الذي يكاد يكون إبداعه الشعري هو بعض عطاياه وإسهاماته الرفيعة السخية في حياتنا الثقافية عامة.

والحق، أنني في دراسة قديمة لي بعنوان «حول شعر الجسد وجسد الشعر» نشرت في «إبداع» في أكتوبر عام ١٩٩٤، قمت فيها بمقارنة بين ثلاث قصائد لكل من الشعراء أحمد عبدالمعطي حجازي وعبدالمنعم رمضان وحسن طلب، وقفت فيها عند قصيدة لحسن طلب هي «سُندسة الجسد» بل اتخذتها معيارا للتقييم العام لشعره، وفي هذا الاحتفال التكريمي لشاعرنا حسن طلب وجدت نفسي أتساءل قلقا: هل كان تقييم لشعره عامة آنذاك في تلك الدراسة القديمة انطلاقا من هذه القصيدة، لايزال تقييما صحيحا بعدما عايشته إنسانا وشعرا منذ ذلك الحين وإلي اليوم؟.

لهذا رحت أبحث عن هذه الدراسة القديمة، إلي أن حصلت عليها بفضل شاعرنا نفسه، ورحت أعاود تقييمها، تمهيدا لهذا اللقاء التكريمي.

واسمحوا لي أن أقرأ عليكم بعض بل أهم ما جاء في هذا المقال القديم الذي أصبح اليوم يقلقني بعض ما جاء فيه «أقول في قصيدة حسن طلب سندسة الجسد» بل في أغلب شعره، ما يمكن أن أسميه بـ«الكلاسيكية الجديدة» التي تتسم بجانب كبير من التوازن البنائي والرصف اللغوي بل الغلو في التعامل مع اللغة تعاملا يقترب من الزخرفة العربية «الأرابيسك» دون أن تخلو من حس ساخر وجسارة بلاغية ونثرية واقعية خشنة، فضلا عن كثير من الإحالات التراثية أو ما يسمي بـ«التناص» وشعره عامة تؤطره في كثير من الأحيان يقظة علانية وتخطيط جهير، وإن اتسمت هذه اليقظة وهذا التخطيط بانكسارات وانقطاعات وانتقالات مفاجئة، مما يعمق النبض الشعري، وما أكثر الأمثلة في بنفسجياته، وزبر جديّاته، ونيلياته، ثم في ديوانه المستفز الصادم «أية جيم».

وحسن طلب واع بهذا كله في تقديري، ليس وعيا نقديا فكريا، بل وعيا جماليا مُريدا، إنه يعبأ بما يرين علي شعره من عقلانية وتخطيطية ونثرية، بل ومعاظلة أحيانا، وبخاصة في أية جيم، إنه يريد أن يكون ابنا للتراث ومتمردا عليه، وأن يتواصل مع الناس دون أن يتملق مفاهيمهم وأذواقهم ومشاعرهم السائدة، ولكنه يقول لهم، وينتقد، ويخوض المعارك، ويلتزم بالقضايا الوطنية والاجتماعية، إنه يرتبط بأوثق رباط بعمود الشعر القديم، وإن كان يخرج عليه خروجا لا رجعة فيه، يستوعب كل تراث التشابيه، والاستعارات، والكنايات والالتفاتات، والانتقالات، والرحالات، يستخدمها ويوظفها تجميلا لها أحيانا، وتشويها لها أحيانا أخري، ويكسر نسقا في أغلب الأحيان،و لعلي لهذا قلت، إنه يمثل الكلاسيكية الجديدة ففيه كل عراقة التراث الشعري برقته وخشونته وزخرفيته وانتظاماته وإيقاعاته، ولكن فيه كذلك كل ظواهر التمرد عليه

وتجاوزه، ولعل هذا ما يميزه عما يسمي بشعر السبعينيات ويضاعف من مشقة مشروعه الشعري ومن صعوبة التواصل التذوقي معه، وإن جعل منه واحدا من طليعة شعرائنا الجسورين المجددين لبنية الشعر العربي المعاصر.

هذا هو - الزميلات والزملاء - بعض عناصر النص القديم، فهل مازلت مطمئنا إلي أغلب ما جاء في هذه الكلمات من تقييم، وأقول بطمأنينة صادقة وفي غير مغالاة: نعم ولا، ففي شعر حسن طلب الذي تدارسته حين ذلك، كان يغلب عليه هذا التناص وهذا التداخل والتفاعل الإبداعي بين تراثنا اللغوي والأدبي القديم، وبين بعض خبرة حياتنا المعاصرة أقف عند كلمات شعره وقوافيه فأكاد أجدني حينا في حضرة قوافي أبي العلاء المعري في لزومها بما لا يلزم، وأجدني حينا آخر مستغرقا في غمرة شطحات الحلاج الجوانية أوابن عربي التنويرية، أو النيفري الحلولية، وأجدني في بعض جهامة اللغة الجاهلية أحيانا وفي خُضره وحضرة النسج القرآني أحيانا أخري.

وهذا ما دعا بعض نقادنا إلي اعتبار خصوصيته بل فرادية الشعرية تتمثل أساسا في بنيته الجمالية مهما تنوعت موضوعاته، وهو في هذا نسيج وحده كما يقال وبخاصة لما يتسم به شعره من غلبة الإصاته الحروفية أي جعل الصدارة للحرف، فالجيم مثلا هي عنصرٌ في كل شيء بل الوجود جيميٌ في ذاته - علي حد قوله - إلي غير ذلك، وبرغم أنني كنت ومازلت أري أن حسن طلب ليس بشاعر شكلاني بل أراه في المحل الأول شاعرا مفكرا علي حد هذا التعبير الدال الذي وصف به الفيلسوف هايدجر شعر الشاعر الألماني هيلدرلين، والذي نصف به في تراثنا شعر أبي العلاء المعري وبخاصة في لزومياته، برغم هذا، فإنني في مقالي السابق حول قصيدة «سندس الجسد» كدت أقف عند هذا الجانب الشكلي اللغوي الذي يكاد يغلب عليه النثرية حينا والمعاظلة اللفظية حينا آخر والزخرفية الشكلية حينا ثالثا، ولم أتجاوز هذه الحدود الشكلية اللغوية إلي ما وراءها من عوالم دلالية ومواقف سياسية

واجتماعية ضمنية حينا، وزاعقة جهيرة حينا آخر، بل لعلي لم أتنبه إلا مؤخرا إلي ما بين البنفسجة والزبرجدة في شعره من ازدواجية دلالية، تكاد تبلغ حد الاختلاف والتناقض بين مرحلتين في رؤيته الشعرية للعالم، بل أكاد أقول الآن مجتهدا إن التاريخ الشعري لحسن طلب يكاد يتراوح بين البنفسجة والزبرجدة، حقا، إن البنفسجة كما يقول شعره: عنوان وعي وإعلان رأي وتأسيس منهج، بل يكاد يحسمه حسن طلب في مرحلة متأخرة من إبداعه الشعري بهذا المقطع القاطع: إنني اليوم مستبدل ببنفسجة من كتاب الفؤاد زبرجدة من تراب البلاد، ولهذا يتساءل: هل ننتظر زبرجدة المقاومة التي ستتوالي إبداعا زبرجديا؟! وهكذا ينتقل بنا شعره إلي ما يشبه الموقف النقدي بل النقضي الحاسم الصارخ شبه النثري من الشأن الاجتماعي الخالص، في تجليات مختلفة نتابع بعضها في قصائد مختلفة كذلك،.

مثل: القريض اعتراض من القلب يجنح للشعب.

ومثل: زبرجدة لوفُرِّقتْ لما ظلّ في الأرض عريان أو جائع.

ومثل: الجيم صخرة الجماهير التي خرجت لإجلاء الدياجير.

ومثل: أقسمت بالملك، بالنور والحلك، بدورة الفلك، أن أستعيد يا نيل منزلك.

بل يرتفع الشعر أحيانا إلي حد الجهارة النثرية المباشرة مثل: «في السبعينيات السوداء، من الزمن الأسود، مسخ يتسيد يتنكر في زي المصري، ويتاجر بالأوطان».

ومثل: صدق الفلكي.. نحن نمر الآن بأشأم مرحلة في التاريخ.

ومثل: المهم خلق عالم بديل.

وهكذا يصل بنا الشعر إلي حد الجهارة المباشرة النثرية خالعا كل إصالة بلاغية أو لحنية أو رمزية، وخاصة فيما يتعلق بالشأن السياسي والاجتماعي، ولعل ديوان مواقف أبي علي وديوان رسائل أن يكون تعبيرا بليغا صارخا عن ذلك

ونكتفي بالرسالة الأخيرة منه: هكذا تقول:

يا أم علي

لو كان عليّ، قد شب الآن علي الطوق

ومازال علي ما كنت أربيه

وكان نجا

من سلسلة النكبات المتتالية

وصار فتي

فعليه أن يطلب ثأثر أبيه

من الشخصيات الآتية:

فممن قلت له عنه

وكنت أخاف أسميه

فلان ابن أبيه

من سمسار اللحظة

من كل زبانية الماضي

وربيب النعمة

والمتفاضي

من رؤساء الأحزاب الأربعة

من الإمعة

المنتسب إلي مخدوميه

من الخاضع والقانع والراضي

وإمام الأمة، والمتخصص في فقه الأزمة والقاضي

إلي بقية القصيدة التي تواصل فضحها وإدانتها للواقع السائد واكتفي أخيرا بالإشارة السريعة إلي آخر دواوين شاعرنا الصادر مؤخرا وعنوانه «هذه كربلاء وأنا

لست الحسين » والذي يجعل اهداءه لأبطال المقاومة الحرة وشهدائها في العراق وفي كل مكان هذا هو الوجه الذي تكتمل به قراءتنا الصحيحة لشعر حسن طلب.

ما أكثر الدواوين الأخري لشاعرنا التي لم تنشر بعد، ونتمني أن تنشر، بل أن يتم نشر شعر حسن طلب ما نشر منه وما لم ينشر في مجلدات جامعة، بدلا من تناثر هذا الشعر بين دواوين متفرقة، كي تتكامل رؤيتنا، ويتكامل تذوقنا للصنيع الإبداعي التنوع المتنامي والمتطور لهذا الشاعر الكبير الذي يتنوع إبداعه بنية ودلالة ورؤية وموقفا مسئولا شجاعا وقيمة إنسانية وجمالية وفنية شاملة.

بل أتطلع أن يقوم المجلس الأعلي للثقافة، وعلي رأسه مثقف مبدع كبير هو أ. د. جابر عصفور بطبع الأعمال الشعرية لشعرائنا المصريين علي الأقل في هذه المرحلة المعبرين عن النقلة الشعرية الجديدة علي تنوعها منذ الستينيات من القرن الماضي إلي اليوم، فما أشد تناثر هذه الأعمال في مطبوعات مختلفة مما يضاعف من صعوبة الحصول عليها وقراءتها قراءة شاملة.

وهكذا أتمني أن يكون احتفالنا اليوم بشاعرنا المبدع والإنسان الرائع حقا حسن طلب نقطة انطلاق لتحقيق هذا المشروع الثقافي الجليل.

تمنياتي أخيرا لحسن طلب الشاعر والإنسان والمواطن المصري العربي المسئول كل الصحة والعافية والواصلة المتنامين لإبداعه الشعري العميق الجسور الذي يعد قيمة جليلة ملهمة باقية في تراثنا الشعري العربي عامة.

ثقافة الحرف في شعرية حسن طلب (١-٢)

د. محمد عبد المطلب



تنطلق قراءتنا لمدونة حسن طلب الشعرية من مقولة له في حوار على هامش معرض الكتاب في العاصمة القطرية مع «الجزيرة نت».

يقول الشاعر في حواره: «لا أخفي هنا أنني كنت أقتفي أثر الصوفية من غير أن أكون صوفيا، إذ إنهم يتحدثون دائما عن الحروف، ويعتبرونها - كما عند ابن عربي - أمة من الأمم، وأن الألف رمز الله، والميم رمز محمد - صلي الله عليه وسلم - وهكذا، فهي عندهم صوتية أولا، وعددية رمزية من ناحية أخري».

فما هو الحرف الذي تتابعه القراءة في المدونة؟

المواضعة اللغوية تقول: الحرف - في الأصل - الطرف أو الجانب، وبه سمي الحرف من حروف الهجاء، وذكر البعض أن معني الحرف: «اللغة أو القراءة» وذلك في تفسيرهم للحديث النبوي «نزل القرآن علي سبعة أحرف».

وتمتد المواضعة إلي خارج دائرة الحروف الهجائية، فالحرف من الإبل: النجيبة الضامرة الماضية، شبهت بحرف السيف في مضائها، وقد حضر الدال في المدونة الشعرية الجاهلية بهذا المعني في قول طرفة بن العبد:

وحروف كألواح الأوان نسأتها علي الأحب كأنه ظهر برجد [1]

ولم يرد الدال في القرآن إلا مرة واحدة في قوله تعالي: «ومن الناس من يعبد الله علي حرف» (الحج: ٢٢)، ومجمل التفسيرات تري أن الحرف في الآية بمعني: الانحراف عن العقيدة، أو اللين والضعف والشك فيها، أما الحديث الشريف فقد وردت فيه

الكلمة في «نزل القرآن علي سبعة أحرف كلها شاف كاف» ويري ابن سنان الخفاجي أن الحروف «سميت حروفا، لأن الحرف منقطع الصوت، وقيل: إنها سميت بذلك لأنها جهات الكلام ونواحيه» (٢).

وقد شغل العرب الأوائل بالحرف، وكانت عنايتهم به بالغة، ويقال إن أول من شغل بمفهوم الحرف ومكانته في اللغة علي بن أبي طالب، فقد دفع لأبي الأسود الدؤلي بصحيفة أولها: «الكلام كله: اسم وفعل وحرف، فالاسم: ما أنبأ عن المسمي، والفعل: ما أنبأ عن حركة المسمي، والحرف ما أنبأ عن معني ليس باسم ولا فعل» (٣).

والملاحظ هنا أن عليا – رضي الله عنه – اعتمد قيم المخالفة في التمييز بين الاسم والفعل والحرف، وهذه المخالفة هي التي اعتمدها ابن سنان في التفرقة بين الحروف، فالراء تعرف بمخالفتها للزاي: «والصوت يخرج مستطيلا ساذجا حتي يعرض له في الحلق والفم مقاطع تثنية عن امتداده، يسمي المقطع أينما عرض له، حرفا» (٤).



واللافت أن «الحرف» أخذ سبيله ليكون نسقا ثقافيا خلال رصد ظهوره من الداخل الفكري إلي الخارج الصوتي أو الكتابي، حيث قسم الرازي الحروف إلي: حروف فكرية ولفظية وخطية، فالفكرة تسكن الداخل بوصفها صورا روحية في أفكار النفوس، أي أنها جوهر داخلي، أما اللفظية، فهي أصوات محمولة في الهواء، مدركة بطريق الأذنين بالقوة السامعة، وأما الخطية: فهي نقوش بالقلم في الألواح والكتب مدركة بالقوة الناظرة (٥).

وهنا أخذ مصطلح الحرف يقترب من المدارج الصوفية ، ليكون طاقة صوتية مليئة بالأسرار المكونة، ومن ثم يقول علي بن محمد الجرجاني بأن هناك ما يسمي «الحروف العاليات» وهي الشئون الذاتية الكائنة في غيب الغيوب، كالشجرة في النواة (٦).

ثم يوغل الحرف في المدارج الصوفية، فالحلاج يقول: في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في الألف، وقد وصل النفري بالحرف إلي قمة رمزيته، حتي ارتفع به فوق الكلمة والجملة، يقول في بعض مواقفه: «وقال لي: إذا وقفت عندي، رأيت ما ينزل وما يعرج، وجاءك الحرف وما فيه، فخاطبك كل شيء بلسانه، وترجم لك كل بيان بيانه، ودعاك كل شيء إلي نفسه، وطلبك كل جنس إلي جنسه» (٧).

ويكاد النفري يجعل بين الحروف وحدة تؤدي إلي توالد الحروف بعضها من بعض حيث يقول: «إذا أرسلتك إلي الحروف، فلتقتبس حرفا من حرف كما تقتبس نارا من نار، أقول لك: أخرج ألفا من باء، أخرج باء من ياء، أخرج ألفا من ألف» (٨).

أما التوحيدي، فإنه يعطي الحرف طاقة مزدوجة بين الظاهر والباطن، يقول: «يا هذا خذ من التصريح ما يكون بيانا لك في التعريض، وحصل من التعريض ما يكون زيادة لك في التصريح، واستيقن أنه لا حرف ولا كلمة ولا سمة ولا علامة، ولا اسم ولا رسم، ولا ألف ولا ياء إلا في مضمونه آية تدل علي سر مطوي، وعلانية منشورة، وقدرة بادية وحكمة محبورة» (٩).

ويؤكد ابن عربي وحدة الحروف التي أشار إليها النفري، «الألف يسري في مخارج الحروف سريان الواحد في مراتب الأعداد».

ثم ارتفع بالحرف إلي أفق قدسي عندما جعله علاقة بين العبد والحق بوصفه مالك قدرة إنتاجية كاملة الدلالة، أما علاقة ابن عربي بالحرف، فهي علاقة «نكاح» أي: زواج لا ينقصم، يقول: «وعزته وجلاله، لقد أنكحني الحروف والكواكب بالمغرب، فما رأيت ألذ من نكاح في» (١٠).

(٣)

ومتابعة دخول دال «الحرف» مع المدلول دائرة الإبداع تتجلي من كونه بنية لغوية

مركزية، فعندما اعتمد اللغويون أقسام الكلام، قسموه إلي: اسم وفعل وحرف، وحجتهم في ذلك: «أن المعاني ثلاثة: ذات وحدث ورابطة للحدث بالذات، فالذات الاسم، والحدث الفعل، والرابطة الحرف، وأن الكلمة إن دلت علي معني في غيرها فهي الحرف، وإن دلت علي معني في نفسها، فإن دلت علي زمان محصل، فهي الفعل، وإلا فهي الاسم» (١١).

معني هذا أن حرف الهجاء خارج نطاق الدلالة، والذي يدخل هذا النطاق حروف المعاني.

لكن قراءة المدونة اللغوية تشير إلي أن الحرف المفرد يغادر حرفيته بمعناها السابق، ويدخل منطقة الأسماء، ويؤدي وظائفها، كما هو الأمر في منطقة الضمائر: «الهاء – الكاف – التاء – الياء – نون النسوة – ألف الاثنين – واو الجماعة» كما يدخل في منطقة الأفعال ويؤدي وظائفها في صيغ بعينها، مثل فعل الأمر «ر» في «رأى»، و«ق» في «وقي» و «ع» في «وعي»، بل إن الزجاج يقول: إن العرب تنطق بالحرف الواحد لتدل بهٰ علي الكلمة التي هو منها قال الشاعر:

قلت لها قفي، فقالت ق..

أي: وقفت (١٢)

ووصلت أهمية الحرف إلي أن أصبح علامة تعريف علي القصيدة الشعرية، فيقال: القصيدة النونية والميمية واللامية، نسبة إلي حرف الروي.

كل هذا مهد لأن يكون الحرف أداة لها أهميتها في الإبداع عموما، والإبداع الشعري علي وجه الخصوص، وفي بواكير الشعرية العربية نسبت أبيات إلي امريء القيس اعتمد بناؤها الصياغي علي الحرف وتردده علي نحو منتظم في مثل قوله:

ألا لا، ألا إلا، لا لاء لابث   مني لي من الدنيا من الناس بالجمل

فكم كم، وكم كم، ثم كم كم، وكم كم   قطعت الفيافي والمهامه لم أمل

....

وكاف وكفكاف وكفي بكفها وكاف كفوف الودق من كفها انهمل

وبرغم هذه البداية المبكرة لدخول الحرف دائرة الإبداع، برغم ذلك فإن اعتماد الحرف بنية مركزية في إنتاج الدلالة يرجع - في رأينا - إلي ما قدمه الخطاب القرآني في مطالع بعض السور، حيث جاء المطلع من حروف مقطعة، ففيها البدء بحرف واحد مثل «ن»، وبحرفين مثل «حم»، وبثلاثة مثل «ألم»، وبأربعة مثل «ألمر»، وبخمسة مثل «كهيعص».

وقد كثرت التفسيرات والتأويلات التي تناولت هذه المطالع، وإن انتهت إلي إرجاع المقصود منها إلي علم الله، والأمر اللافت أن أحدا من المسلمين لم يسأل الرسول عن معناها، علي الرغم من أنهم سألوا عن كثير في القرآن، وأجابهم الرسول علي ما سألوه، فهل كان المسلمون علي علم بمدلول هذه المطالع عند نزولها؟.

(٤)

إن العناية بالحرف علي النحو الذي لخصناه أتاحت له أن يتحول من مجرد بنية صوتية إلي «نسق ثقافي» وبخاصة بعد أن احتل مكانة شبه مقدسة في الموروث الديني قبل الإسلام كما هو ملاحظ في «سجع الكهان» الذي اعتمد الحرف بنية صوتية مركزية، سواء في نهاية الجملة أو في إحكام العلاقة الصوتية بين الدوال.

تقول إحدي الكاهنات موظفة حرف الر'

أدري ما أدري

يوم عقر ونحر

ثم موظفة: الباء والعين:

شعوب ما شعوب

تصرع فيه كعب لجنوب (١٣).

وازدادت هذه القداسة في الموروث الديني بعد الإسلام، إذ أصبح الحرف مفتتحا

لبعض السور القرآنية، ثم تأكدت هذه القداسة ببعض الأحاديث النبوية مثل حديث ابن مسعود: «من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول: ألم حرف، ولكن: ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف» (١٤).

ثم أخذ الحرف سبيله ليكون نسقا ثقافيا «باطنيا» في الموروث العرفاني كما سبق أن أشرنا لبعض مقولات السالكين.

فإذا جاء حسن طلب ليعتمد الحرف أداة مركزية في إنتاج شعريته، فإنه يكون ابنا وفيا لموروثه الثقافي يعرف أنساقه التي لم تفقد شرط الصلاحية، فيفيد منها ويكسبها صلاحية جديدة.

وجاء اعتماد للحرف علي مستويين، مستوي «الدال حرف» منفصلا عن مدلوله، ومستوي المدلول «حروف الهجاء وحروف المعاني».

وقد تردد الدال «حرف» في مدونة حسن طلب الشعرية تسعا وخمسين مرة، بدأت مع ديوانه الأول «وشم علي نهد فتاة» سنة ١٩٧٢، حيث تردد الدال خمس عشرة مرة، ثم هبط التردد في ديوان «سيرة البنفسج» سنة ١٩٨٦، حيث تردد ثلاث مرات، ثم ارتفع التردد نسبيا في ديوان «أزل النار في أبد النور» سنة ١٩٨٨ إلي خمس مرات، وقريب منه ديوان «زمان الزبرجد» سنة ١٩٩٠، حيث كان التردد أربع مرات متساويا مع ديوان «لا نيل إلا النيل» سنة ١٩٩٣ ، أربع مرات أيضا، بينما وصل التردد أقصاه في ديوان «آية جيم» سنة ١٩٩٣، فقد بلغ تردد الدال «حرف» سبعا وعشرين مرة، ثم غاب التردد تماما في ديوان «مواقف أبي علي وديوان رسائله وبعض أغانيه» سنة ٢٠٠٢، ثم عاد التردد مرة واحدة في ديوان «هذه كربلاء وأنا لست الحسين» سنة ٢٠٠٥.

والملاحظ في مجمل الترددات أن الدال «حرف» يكاد ينفصل عن مدلوله الوضعي والعرفي، حيث أخذه الإبداع إلي مواضعات طارئة ومتنوعة، وكانت البداية في ديوان «وشم علي نهد فتاة»، وفيه حافظ الدال علي مرجعيته المعجمية غالبا، وقد بدأ تردده

علي هذا النحو لرصد دلالة الحب، وأن إشارتها اللغوية حرفان:

وكنت حزمت أمتعتي

وجبت الأرض بالقيثارة الحمقاء

أدعي شاعرا أحمق

يصوغ الحب في حرفين لا أكثر.[١٥]

ثم أخذ الدال يتخلص من مرجعيته خلال المخيلة التي تجعل «الحرف معبدا» ص٧٣، وتتوالي تحولات الدال بين المرجعية والخروج عليها تمهيدا لدخوله النسق الثقافي بوصفه رمزا لعالم الأسرار:

الحق حصحص والحروف تبلجت..

عن سرها المكنون يوما يا صديقه [١٦].

وفي ديوان «سيرة البنفسج» يتحول الدال إلي مواضعات جدلية، وبخاصة مع الأبنية الحاملة لطاقم الحلم والخيال، يقول حسن طلب في «القصيدة البنفسجية»:

هذه قصيدة القصائد

ومجمل الطيوف في الحروف تلك أول القطوف

....

أسلمني الطيف إلي الحرف

فلذت بآلاء الياء

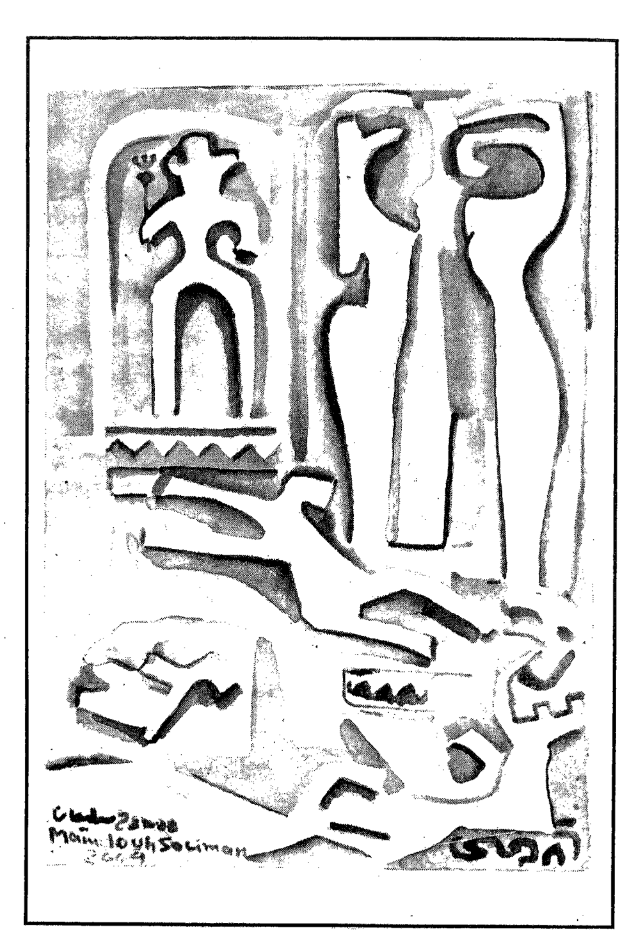
....

وتوغلت.. فأرجعني الحرف إلي الطيف

فعدت لآلاء الباء [١٧]

٥

وفي الديوان التالي «أزل النار في أبد النور» يتردد دال «الحرف» خمس مرات،



تضم بعض المغامرات اللغوية التي تمثل بصمة تعبيرية في شعر حسن طلب، وإن كانت البداية هي الحفاظ علي المرجعية المعجمية للدال، وأن هذه المرجعية تدخله في تلازم تكويني مع غيره من الحروف لإنشاء الأبنية الدلالية.

يقول الإبداع في «سوناتا الفوضي الزمكانية»:

قلبي يعرف كيف يداور

كيف يزاوج بين الحرف

وبين الآخر [١٨] .

ثم يتمرد الدال علي هذه المرجعية اللغوية، لكنه في تمرده يتكيء علي قدرة المخيلة التي تعمل علي نقله من حقله الدلالي المحفوظ، إلي حقول أخري، مثل حقل الألم والحزن وإشارته الخارجية الحسية في «الدموع».

يقول الإبداع في قصيدة:«الفرار إلي عيون نجلاء»:

فاه يا هبة الخالق للشاعر

صار اسمك في القلب جنينا

أحرفه

صارت في العين: دموعا [١٩]

ثم يتمرد الدال علي مرجعيته تماما ليستحيل إلي جدار لصد طعنات العيون النجلاء، ولكنه يبدو جدارا قابلا للاختراق، فما فائدته؟:

الأعين الألف ضدي ولا أملك السيف

كيف أراوغ طعنته اللولبية؟

أو أملك الحرف، ما الفائدة؟

لاأكره الطعنة النجلاء قد شفعت

برشقة من نبال الأعين النجل [٢٠]

ثم يقترب الدال من حدود العرفانية، عندما يكون الحرف «مفتاحا» للدخول إلي دائرة الغيب المسطور:

إني أقرأ في لوح مسطور

عن كل تشاريح

صنوف الأشياء

وعن كل مفاتيح

حروف الأسماء (٢١)

وفي ذروة تمرد الدال علي الدلالة، يعطي لنفسه قدرات سلطوية تمارس فاعليتها في البدء والمنتهي، وبحق هذه السلطة يدخل دائرة ما يقسم به تعظيما وتقديسا.

والألف المهموزة

الحرف ذو السيف

الذي من ناره يبتدأ النشيد

أو بنوره

تختتم الأرجوزة (٢٢)

٦

وفي ديوان «زمان الزبرجد» يتحرك الدال من طبيعته اللغوية، ليمتلك قدرة بشرية في «إلقاء السلام» نطقا أو كتابة، وقد مهد الإبداع لهذا التحول الدلالي بإدخال «الزبرجد» دائرة البشرية ليتمكن من إنتاج الكلام:

أطلعني

علي رمز لمرموزين

أقرأني سلام الحرف (٢٣)

وما أن انتقل الحرف إلي منطقة البشرية حتي أصبح من حقه الزواج:

ما البنفسج كي تزوجه الحروف

العشرة اليمني

وتصنع منه تاريخا مجازيا (٢٤)

ثم يصعد الدال من أفقه البشري إلي أفق سماوي مقدس في المتخيل الشعري، لكي يهبط منه إلي الأفق الأرضي المدمي، ليعاود الصعود إلي الأفق المقدس ثانية:

الحرف المجند

صورة الرب التي يعنو لها المتهجد

عين السجين ودمعها المتجمد

كرة اللهب المصطفاة

أو المقدسة (٢٥)

أما في ديوان «لا نيل إلا النيل» فإن الدال يحتفظ بخصوصيته البشرية، لكنها خصوصية مؤثرة أكثر منها متأثرة، فهي تمتلك قدرة الاستفزاز من ناحية، وتمتلك قدرة النسخ من ناحية أخري:

حالما كنت أغني

هاتفا كنت بآلاف الحروف المستفزة

فتري:

هل ينسخ الحرف بحرف

وتري:

هل يمنسخ النسر إوزة؟؟ (٢٦)

ومن الملاحظ أن النصية – في هذا الديوان – استعادت للدال بعض حقوقه التي اكتسبها من المواضعة بوصفه أداة لإنتاج الكلام، لكنها تعمدت الخروج من هذه المواضعة سريعا بقدرة المخيلة التي نقلت الحروف إلي منطقة البشرية، حيث

استحالت الحروف إلي جنود للذات المبدعة:

الأولوية لي

نحت بضفتي الأبجدية

واتخذت حروفها جندا

وأنفذت الجمل (٢٧)



ويأتي ديوان «آية جيم» ليصل الدال إلي قمة تردده كميا وكيفيا، انطلاقا من بعده اللغوي، وتعلقه بمدلول محدد «الجيم» بكل قدرته التكوينية المنتجة للدوال التي يقول بها بعض من لا يعرفون قدر الجيم معرفة صحيحة:

وربما رأي فريق ثالث

أن حرف الجيم

يوفر مقدارا من المفردات

أكثر مما يستطيع أن يوفره أي حرف آخر

وهذا قول بالغ الرعونة (٢٨)

ثم يتمرد الدال علي قيود المواضعة اللغوية مستعيدا طاقته البشرية، فهناك «الحروف الطليعة الأليفة الدافئة» ص٢٨، كما يستعيد بعض طاقته السحرية في آياته التي تستحضر صورة المحبوب في قصائد الديوان الخمس:

ثم تتوالي تحولات الدال بين المواضعة والخروج عليها، فهو بوصفه عنصرا لغويا ينطبق عليه ما ينطبق علي غيره من الحروف، لكنه من بينها حلت به أعتي أمراض اللغة.

كيف لم يفطن منكم أحد أيها المفسرون العباقرة

إلي أن أعتي أمراض اللغة

قد أصاب حرف الجيم

إصابة بالغة في الصميم

بشكل لم يتعرض له أي حرف آخر

من زملائه في الأبجدية (٢٩)

وقد أرجع الإبداع ذلك إلي أن الجيم حرف مضطهد حتي في التراث (ص٣٢) وتجلي هذا في أن القرآن الكريم لم يستحضره في مطالعه الحرفية (ص٣٦)، وخلال مقارنة الجيم بسواها من الحروف، يقدم الإبداع نتيجته اللغوية بأن من حق الجيم الاستقلال بأبجدية كاملة لأنها سر الوجود:

خلاصة الأمر

أن الجيم ليست مجرد حرف ما

في أبجدية ما

بل هي أبجدية قائمة بذاتها

إنها سر الوجود وكماله الشخصي (٣٠)

ذلك أن الجيم صاحبة قدرة تأثيرية في مجمل الحرف (ص٥٢)، ومن ضرورة ذلك أن يسعي الجميع إلي هذه الجيم ليزينوا بها أسماءهم (ص٥٥، ٥٦).

وإذا كانت الدواوين السابقة قد نقلت الدال إلي منطقة البشرية، فإن هذا الديوان قد نقله إلي منطقة الحيوانية:

أجل لابد من جيم

لتركض خلف قسطلها

خيول الأحرف الأخري (٣١)

وينتهي الديوان بدخول دال «الحرف» منطقة الشيطان الرجيم:

صدق الحرف الرجيم (٣٢)

هوامش :

(١) انظر لسان العرب – ابن منظور – طبعة دار المعارف سنة ١٩٧٩: مادة حرف.

(٢) سر الفصاحة – ابن سنان – قراءة عبدالمتعال الصعيدي – صبيح بمصر سنة ١٩٦٩:١٣.

(٣) انظر: المثل السائر – ابن الأثير، تحقيق د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة – نهضة مصر: ٤٦/١.

(٤) سر الفصاحة: ١٠، ١١.

(٥) انظر: نشأة دراسة حروف المعاني – د. هادي عطية مطر – الموسوعة الصغيرة – العراق: ٢١، ٢٢.

(٦) التعريفات – ضبط محمد بن عبدالحكم القاضي – دار الكتاب المصري اللبناني سنة ١٩٩٠: ٩٩.

(٧) المواقف والمخاطبات – النفردي – تحقيق آرثر أربري – الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٨٥: ١٤٨.

(٨) السابق: ٢٧١.

(٩) الإشارات الإلهية – أبوحيان التوحيدي – تحقيق د. عبدالرحمن بدوي – قصور الثقافة سنة ٩٦: ١٤٨.

(١٠) رسائل ابن عرابي – طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة سنة ١٩٩٨: ١/ كتاب الحروف: ١٢.

(١١) شرح شذور الذهب – ابن هشام – تحقيق محيي الدين عبدالحميد – المكتبة المصرية سنة ١٩٨٨: ١٦.

(١٢) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي – مطبعة حجازي بالقاهرة سنة ١٩٤١: ١٤/٢.

(١٣) بدايات الشعر العربي، د. محمد عوني عبدالرءوف – الخانجي سنة ١٩٧٦: ٦٠.

(١٤) الإتقان في علوم القرآن: ١٢١/١.

(١٥) الوشم: حسن طلب – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ط٢ سنة ٢٠٠٥: ٢٤.

(١٦) السابق: ٥٧.

(١٧) سيرة البنفسج – حسن طلب – مطبوعات كاف نون سنة ١٩٨٦:١٩ – ٣٢.

(١٨) أزل النار في أبد النور – حسن طلب – النديم للصحافة والنشر سنة ١٩٨٨: ١٣.

(١٩) السابق: ٢٨، ٣٠.

(٢٠) السابق: ٤٣.

(٢١) السابق: ٥٨.

(٢٢) السابق: ٧٤.

(٢٣) زمان الزبرجد – حسن طلب – كتاب الغد سنة ١٩٩٠: ١٢.

(٢٤) السابق: ١٤.

(٢٥) السابق: ٩٧.

(٢٦) لا نيل إلا النيل – حسن طلب – شرقيات للنشر سنة ١٩٩٣: ٩، ١٠.

(٢٧) السابق: ٦١.

(٢٨) آية جيم – حسن طلب – الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٣: ٢٧، ٢٨.

(٢٩) السابق: ٣١.

(٣٠) السابق: ٥١.

(٣١) السابق: ٨٣.

(٣٢) السابق: ٩٧.

« لانيل إلا النيل » .. بلاغة الخطاب الشعرى

عيد عبد الحليم

تميزت تجربة شعراء السبعينيات فى مصر برؤية خاصة وإن اعتمدت هذه الرؤية على البعد اللغوى أكثر من المضمون الشعرى ولعل أكثر الشعراء تمثيلاً لهذا الجانب الشاعر « حسن طلب » الذى اعتمد ـ كثيراً ـ فى تجربته على القيمة الصوتية للألفاظ مع استخلاص الدلالات الرمزية من بين ثنايا الحروف التى يموسقها « طلب » كيفما يشاء بتقنية بالغة حيث تنطق الكلمة الشعرية وتوحى بمعناها فتجمع بين ميزتين هما النطق والكتابة وهو ما أشار اليه الفيلسوف الألمانى « جادامر » فى تعريفه للكلمة الشعرية بأنها « تبقى مكتوبة » ، فالكلمة تختزل كل أفعال الكينونة بتأكيدها على كسر حاجز المألوف اللغوى بما فى ذلك من ادهاش المتلقى وكسر للإيهام ،.وهو ماقدمه « حسين طلب » عبر تجربته الشعرية التى تجاوزت الثلاثين عاما بدأها بديوانه « وشم على نهدى فتاة » ـ القاهرة دار أسامة للنشر عام ١٩٧٢ ، ثم « سيرة البنفسج » دار كاف نون ١٩٨٦ ، و« ازل النار فى ابد النور » – دار النديم ١٩٨٨ ، ثم « زمان الزبرجد » دار الغد ١٩٨٩ ، ثم « آيه جيم » الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩١ ، وقد تعرض هذا الديوان للمصادرة ، ثم كان ديوانه الذى بين أيدينا الآن .. « لانيل إلا النيل » والصادر عن دار شرقيات بالقاهرة .

وفيه يمارس « طلب » غواية الكتابة بخيوطها المتشابكة التي ترمى حبائلها فى أرض التراث لترى الواقع فى مرايا مصقولة الرؤية يغلفها عطر صوفى مضفر بفلسفة جمالية من خلال قدرة شعرية على تسمية الأشياء بأسمائها وتوليد أسماء أخرى لها من خلال تكثيف الرمز داخل بنية النص ليعمق العلاقة الرؤيوية بين الدال والمدلول ، وهو مانراه جلياً فى قصيدة « استضاءة » ص ٧ : حيث الاحالة اللغوية هى السبيل إلى استكناه ماوراء العبارة الشعرية .

واقفا – كنت – على عقرب ساعة
استعير الوقت من مقبل عمرى
من بقايا الزمن المنسى
من عهد الرضاعة
مستضيئاً – كنت – بالطمى
ومايسطع فى الضفة دونى
غاضباً كنت أغنى
رافضاً – كنت – أنصاف الحلول المستطاعة
فترى : هل ينقع النيل صدى ؟
هل يستمر الليل
فى طهو المجاعة

وتتضح – هنا – فى هذا المقطع الصغير والذى جعله الشاعر فاتحة لقصائد الديوان الابعاد الفنية التى يقصدها حيث يربط بين المطلق الذاتى والمطلق الوجودى الجمعى حيث التطلع إلى تجليات الواقع الانسانى بما فيها من سبل للبحث عن الجوهر بين ثنايا المظاهر الجزئية ، يتجلى ذلك فى تغاير رؤية الشاعر لما حوله فى هذا الديوان عن دواوينه السابقة التى كان يمثل فيها الخطاب الذاتى محوراً رئيسياً ، فقد حوله إلى هامش – أو بعبارة أدق صهره داخل أتون الجماعة فاستضاء وأضاء ، بالاضافة إلى تعميق الشعور بالمأساة داخل النص الشعرى ، فيدخل بنا مباشرة إلى طرح القضايا السياسية والاجتماعية فى إطار فنى بالغ العذوبة شديد الحدة : وهو مانراه فى قصيدة « استضاءة ثانية » :

مبحراً كنت من النيل
إلى ساحل غزة
حالما كنت أغنى
هاتفاً كنت بآلاف الحروف المستفزة

فترى هل ينسخ الحرف بحرف

وترى :

هل يمسخ النسر الحرف بحرف

وترى :

هل يمسخ النسر أوزة ؟!!

يتأكد هذا « الطرح » النقدى الرافض من خلال تكرار البنية « الحالية » فى المقاطع المختلفة من القصيدة للتأكيد على أن الشاعر يعايش ويرى ويشارك فى آليات الحدث الواقعى رغم الحروف المستفزة ورغم سحرية الأسئلة التى بنى عليها الخطاب الشعرى داخل تلك القصيدة المكثفة التى تشى بالهم العربى دون أدنى تعقيد ولا مواربة .

شاهد عيان

وبما أن النيل أحد المعطيات الجغرافية التى بعثت الحياة فى جوف الأرض المصرية ، بل هو معجزة الأرض المصرية وهبتها كما قال عنه المؤرخ اليونانى القديم « هيردوت » الا أن « حسن طلب » فى ديوانه « لانيل إلا النيل » - رغم التأكيد الاستثنائى - فى دلالة العنوان ، يجرده من صفاته المورفولوجية والكوزمولوجية ويكسبه أبعاداً رمزية تمزج بين الجانب الأسطورى للنيل باعتباره ظاهرة كونية مقدسة واهبة للخصب والحياة بالجانب الواقعى المعاش فيمتزج النيل بعرق البسطاء ويعبر عن أشواقهم باعتباره وسيلة للكشف والمقاربة الانسانية : وهذا ما أراده « طلب » فى قصيدة « فى البدء كان النيل » حين يقول :

النيل اقنوم الأزل

فى البدء كان

وفى الختام يكون

إن النيل نيل خالص كدمى

حقيقى كأحلام الصبايا

أوحدى كالعشيقة

وهو حد دمى العميم

دمى الحميم المختزل

فى البدء كان ، وفى الختام يظل

فليس النيل ماء يجرى فى طين ، بل هو روح تسيل فى روح ، ولذلك فهو الحكمة والغضب ، وهو الأنوثة والقبح ، وهو الانتفاض والخنوع ، لكنه فى كل الحالات صانع للأخيلة والمشاعر

رغم قسوة الرحلة التى قضاها الشاعر للبحث عن جوهر المعنى بداخل فيوضاته .

وكأى غريب

جئت إلى الضفة وحدى

وجلست حزينا

عريان عطشان

وضعت على كفى خدى

فرآنى النيل ـ وقال :

من الفاقة تبكى ؟

قلت من الوجد !! ص ١٩

مراوغة صوفية

والاغتراب داخل هذا النص ليس اغترابا ذاتيا كما قلنا بل هو تعبير عن آلام أمة بأكملها ، والإجابة التى أجاب بها « الشاعر » / الرائى هى إجابة مراوغة فى حد ذاتها وان ألبسها طابعاً صوفياً ، وهذا مايجعل الشاعر يحيل « النيل » فى كثير من النصوص الى مايمكن أن نصفه بالوسيط الرمزي للسخرية من الحاضر فى ثوب الماضى والعكس ، بل السخرية من النيل نفسه باعتباره شاهداً على الأحداث التى ارقت الواقع المصرى على مر العصور كما فى قصيدة « قلت .. وقال النيل » :

فصبرت حتى قادك

الكفرة

يانيل

بل ياترعة قذرة

وفى مقطع آخر يكشف عن عمق المأساة ، ويشير إلى تيمة « الفقد » التى تصل أحيانا إلى حد الانكار وتأخذ بالشاعر الى تخيل نيل آخر غير مرئى :

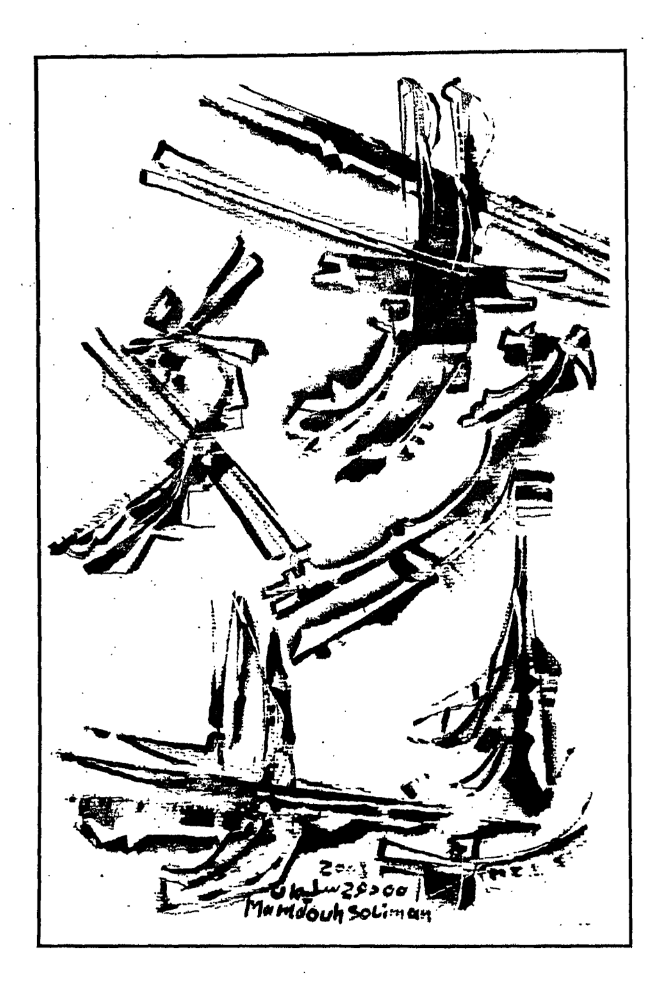
إنى ادكرت حقيقة

سأقول ان الفرق بينى وهذا النيل

نيل آخر

واضيف :

ان النيل جوع يعتمل


Mamdouh Soliman

النيل جرح مسه عطش الصبايا

فاكتمل

ص ٢٧

وهو مايدعو الشاعر فى النهاية إلى أن يصرخ فى وجه الآخرين بأن يعيدوه الى المنبع كى يدرك وجه البراءة الأولى الذى اخفته ملامح العصور المستبدة على وجه التاريخ المصرى من خلال حوارية يقيمها الشاعر :

وقالوا لى : صف النيلا

فقلت لهم :

قد اغتيلا

وقلت :

النيل ليس كسحره سحر

وكنت أريد

ليس كصبره صبر

فعودوا بى إذن للنبع

من هذا المصب

ص ٢٩

وفى هذه القصيدة واشباهها يعتمد « حسن طلب» على التقنية الدرامية بتوظيفها بشكل فيه كثير من القصيدة ، متماسا فى ذلك مع المسرح الشعبى من خلال التداخل الحوارى وحضور أصوات عديدة داخل السطر الشعرى الواحد وهو مايمكن أن نسميه بـ « فسيفساء الشعر » حيث النص بنية متكاملة لانتوء فيها ولا اعوجاج .

قيم انسانية

وتتخذ نصوص الديوان – بأكملها – خطابا شعرياً واحدا قوامه التعرية والتصدى لكل ألوان الزيف التى تأخذ بحرية الانسان وتنتقص من قيم الانسانية ، فكما أن النيل حاضر ببعده التاريخى والمكان فهو أيضا حاضر بأبنائه الذين ضحوا من أجل حرية الرأى والتعبير وأقرب دليل على ذلك قصيدة « الحاكمية للنيل » والتى أهداها الشاعر الى برزى النحال والكاتب فرج فودة وجميع شهداء الارهاب فى الأمس والغد » – كما جاء فى الاهداء :

الأولوية لى

وجن ان أردت أن تجن

يا أيها النيل كن

شعب وعبد وحكومة وسجن

وهم ونحن

فما الذى تظن ؟

ومن يخون من ؟

يا أيها النيل كما تريد كن

ان شئت : ثر

أو فاستكن

وكأن الشاعر – هنا – يخلص نفسه من عباءة الميثولوجيا ويعطى للنيل خطابه الواقعى ، ولكن بعد ماذا !!

بعد أن ورطه الشاعر فى شرك الأسئلة الوجودية ووحده بالأشياء وجعله فاعلاً لا مفعولاً شاهداً لاشهيداً ، فالحاكمية قد صارت إليه وصار يقضى ولايقضى عليه :

الحاكمية لى

وأقضى بالذى أقضى به

وأقول لا ماقيل

بل مالم يقل

سأكون آخر من يفيض

وللشهداء إرث الضفتين

وللخفافيش الجبل

هجموا على البريق

لازاد تبقى

لا ولا ماء نشربه

هجموا على البرين طال ،

هيهات ليس كمثلهم شبه

النيل يذكرهم

فإن النيل يغفل ثم ينتبه

النيل يشتبه

وقدرة « طلب » التى تتجلى فى هذا النص وغيره تكمن فى أنه يلجأ إلى حيلة ظاهرة - على حد تعبير الشاعر حلمى سالم - هذه الحيلة تنتج نصاً مكوناً من طبقتين : الطبقة الأولى هى موقفه الفكرى أو السياسى أو الاجتماعى أو الواقعى ، أما الطبقة الثانية فهى تغطية هذا المستوى الأول بغطاء كثيف من اللغة المتينة والتشكيلات الفنية المجازية والبيانية والمفردات التراثية البعيدة عن الاستعمال الراهن .

وإذا كان « حسن طلب » قد كتب قصائد هذا الديوان « لانيل إلا النيل » فيما يقرب من عشرين عاماً عايش خلالها مجموعة من المتغيرات الاجتماعية والسياسية على المستوى الفردى والجماعى ، وأقام خلالها من خلال القصائد بنية حوارية جدلية كان النيل بمعناه المطلق ومعناه النسبى ودلالاتها الانسانية هو المحرك وهو الشاهد وهو البطل وهو الشهيد إلى آخر مايتراءى من معانيه ، فانه فى النهاية يعطى لهذا النيل حرية الكينونة - بعد رحلة طويلة قام الشاعر فيها بإلباسه ثوب الأنثى والسياسى والشهيد :

شعب وجمهورية وقن

وبرلمان وحكومة وامن

ومن يخاف من

يا أيها النيل كما تريد كن

شعر

متتالية مصرية :

تنويع على لحن قديم للمتنبى

حسن طلب

إلى أصدقائى الأصفياء رواد جلسة شوقى حبيب الأسبوعية
تجتمعون بقلوب مؤلفة وتحاورون بعقول مثقفة منذ أكثر من ربع قرن
. نسم شهود عدول على هذا الانهيار الكبير .

ألا كل ماشية الخيزلى ... فدا بَل ماشية الهيدبى

لتعلم مصر ومن بالعراق ... ومن بالعواصم أنى الفتى

ولابد للقلب من آلة ... ورأى يصدع صم الصفا

وماذا بمصر من المضحكات ... ولكنه ضحك كالبكا !

وأسود مشفره نصفه ... يقال له : أنت بدر الدجى !

وقد ضل قوم بأصنامهم ... فأما بزق رياح .. فلا

وذاك صموت وذا ناطق ... إذا حركوه فسا أوهذى

(المتنبى)

أحادية :

نصف قرن اطاح بنا ألف عام إلى الخلف   ياالك من نصف قرن !

***

ثنائيتان :

- ١ -

هذى ليست ببنفسجة   كلا وأنا لست المصرى !

مادامت مصر مؤجرة   والنيل . غديرا أمريكى !

- ٢ -

هذى ليست بزبرجدة   كلا .. وأنا لست العربى !

مادامت مكة عاصمة   وحمار ذويها نصف نبى !

***

ثلاث ثلاثيات :

- ١ -

أناس قدسوا عجل العجول ! .. ودنسوا المطلق !

وكنت هناك .. كيف سددت فاك ؟ وفيم لم تنطق ؟!

أأنكرت الحقيقة .. والتجأت إلى التقية مثلنا .. ياعمنا (المنحنق) ؟!

- ٢ -

حشود بالملايين انتقت ما لا يعد من النكات .. وأطلقت ضحكات الاستهزاء !

وكنتِ هناك .. كيف سددتِ أذنيكِ ؟ اجتنبت مجرد الإصغاء !

أأنت إذن تخافين العواقب مثلنا .. يا أختنا (الاحصاء) ؟!

- ٣ -

لئام كاتبون تسلقوا - فمن الحضيض إلى السماء بسرعة الصاروخ !

وكنت هناك .. كيف عصبت عينيك . ادعيت لنا العمى . لم تكترث بالذم والتوبيخ !

كذلك انت أيضاً قد توخيت السلامة مثلنا ! ياشيخنا (التاريخ) ؟!

***

أربع رباعيات :

– ١ –

يأأيها القوم اتقوا توْقى .. وقُوا :

وقفتْ على طلل البلاد الأينقُ   وبكت وأبكت .. فالحداة تفرقوا !

فلتسق خدىّ الدموع .. فإننى   غربت .. لكن الأحبة شرقوا !

ولتسق خدى الدموع لأننى   لم يسقنى المحبوب فيمن قد سقوا

يا أيها القوم اتقوا توْقى .. وقوا

– ٢ –

يا أيها الموتى اصرفوا وعدا .. وفوا :

وجب النشور من القبور .. فأشرفوا   واحيوا .. لا أعرف ماجهلتُ ، وتعرفوا

نهب اللصوص قصوركم وكنوزها   وأتى لصوص بعدهم .. فاستأنفوا

أما الحماة فقد تفرق شملهم   فاستُهدفت أشياؤهمْ .. واستهدفوا

يا أيها الموتى اصرفوا وعداً .. وفوا

– ٣ –

يا أيها الناس اسمعوا عنى .. وعوا :

استسلمت كف .. وقاوم إصبعُ !   هل ظل فى موروثكم ماينفعُ ؟!

فدعوا الذى تتلون منه .. أو خذوا   وخذوا الذى يتلى عليكم .. أو دعوا !

وتوجعوا .. وتشجعوا واستمتعوا   وتوزعوا .. وتجمعوا .. وافرنقعوا !

يا أيها الناس اسمعوا عنى .. وعوا

- ٤ -

ياخير شعبى فتشوا شعرى وشوا

سيجيؤكم عنى الغريب المدهشُ فترشفوا خمر القوافى .. وانتشوا

بموسق لم يبتدعه مهلهل و أبو نواس .. ولا ادعاه مرقش

فاكفو القريض عدوه .. وعدوكم فالمدعون - كما ترون - توحشوا .

ياخير شعبى فتشوا شعرى . وشوا

***

خمس خماسيات :

- ١ -

أمس رأيت " السيد الجهل " -

على مهل - يميل فوق صهوة الحصان !

مغتبطاً كان يرد للجماهير التحايا .. ثم يعلُك اللُبان !

سألت " من هذا ؟ فقيل لي :

ألا تعرف صاحب المكان !

- ٢ -

أمس رأيت " السيد الفسادْ "

يخطر كالطاووس فى حراسة العسكر !

والمنظر يخلب العقول .. أو يكاد

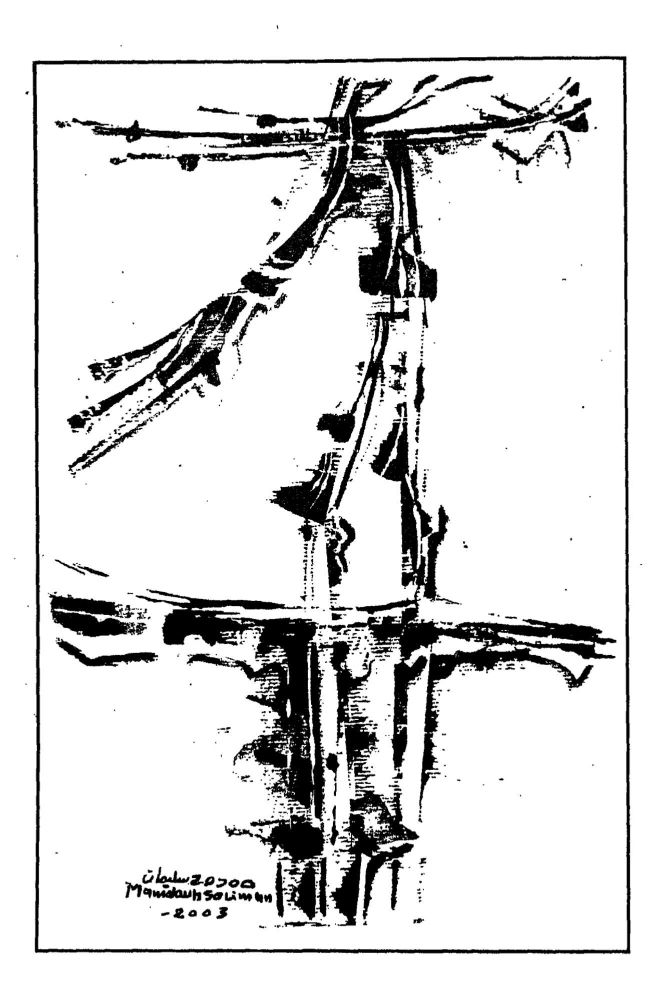
سألت : من هذا ؟ فقيل لى :

ألا تعلم من أمير هذه البلاد !

- ٣ -

أمس رأيت " السيد القبح .. ونجله الأمين المؤتمنْ :

كانا يوزعان صورتيهما - بالغصب - فى الشعب


ممدوح سليمان
Mamdouh Soliman
-2003

ويطلبان أضعاف الثمن !

قلت : فمن هما ؟ فقيل لى :

وهل من أحدٍ يجهل ساسة الوطن !

– ٤ –

أمس رأيت " السيد النفاق "

كان على كرسيه الهزاز يدعو صحبه

والساق فوق الساق !

ولم أسل .. لما رأيتُ الطامعين المتأسلمين لبّوا طائعين ..

والشيوعيين من مؤسسى الحزب القدامى .. وبقيةَ الرفاق !

– ٥ –

اليوم – فى الفجر – رآنى " السيد الشعر " وحيداً .. أتأمل الفراغ

قال : أما زلت هنا يا أيها المسكين .. حيث لاحجا

ولا جمال يُرتجى.. لا فن يستساغ !

ألم يزل مثلك يسعى باحثا

عن لفظة تُنظم .. أو عن جملة تصاغ !

***

ست سداسيات :

– ١ –

أطع أولياءك (من فضلكا)	وخذ لحياتك من عقلكا
فهم قد أناروا لمصر السبيل	وماكان زيت بقنديلكا
فإن نهبوها .. فمن أجلها	أو اضطهدوك . فمن أجلكا
لهم فى العدالة نهج فريد	فليست تقاس على عدلكا
أليس بقرآنك الوحى زكى	ولاة الأمور .. وإنجيلكا

وماذا بمصر من المضحكات !   ولكنه ضحك كالبكا !

- ٢ -

نقول : إلى ربك المشتكى   وتشكو لعبد ؟ على رسلكا

هو الله : يجعل عبداً أميراً   له حكمةٌ : ليس فى جعلكا

ويحمل عبداً على مهرة   وتُحمل - فاشكر - على نعلكا !

ولو كنت تُحسن ظنا به   لأبصرت أبعد من ظلكا

قصاراك ماتحت رجليك حتى   كأنك : عقلك فى ذيلكا

وماذا بمصر من المضحكات !   فإن أضحكتك فمن جهلكا !

- ٣ -

هنا أمة من رآها بكى !   فقد هجع الناس من حولكا

تهب الشعوب إذا استعبدت   فمحصولها غير محصولكا

وتسأل أهلك عن هبة   فهل غير يأسك من أهلكا ؟

تفتش فى مصر عن حرة   وحر .. فلا تلك أو ذلكا

ولكن بقية شعب قضى   بداء المذلة .. واستهلكا

وماذا بمصر من المضحكات !   وتُضحك بعضك من كلكا !

- ٤ -

تنبأ راو .. وحاك حكى   ستزداد ذلاً على ذلكا

ويأتيك يوم ففى قيظه   ستصدى .. فتشرب من بولكا !

صبرت إلى أن تمادى الطغاة   فغاضوا مياهك عن نيلكا

بمعسول قول أغثت البلاد   فأنى استغاثت بمعسولكا

ستكفيك من سغب بُلغةٌ   ويُغنيك شربك عن أكلكا !

وماذا بمصر من المضحكات ! فخفف بضحكك من حملكا !

- ٥ -

إذا نفسك استهونت أمركا فاصبح جدك فى هزلكا

وأسلمت للمستبد القياد وأرخيت للوقت من حبلكا

فأية حرية تبتغى وهاهى تخجل من مثلكا؟!

تريد لتملكها قاعداً ؟! متى كنت أهلا لأن تملكا

أباستك ترجو جلاء العروس ؟! فماذا ادخرت لإحليلكا؟!

وماذا بمصر من المضحكات ! فاضحك ضيوفك فى حفلكا !

- ٦ -

لئن كفر المرء أو أشركا وكان جديراً بأن يهلكا

لأفضل منك .. إذا مامضى لينهض عنك بمفعولكا

وأنت تردد ماقال " عمرو " فينسج " زيد " على نولكا

تمر عليك فصول الزمان ويضحك شهرك من فصلكا

ويغرق فى اللحية الشاربان ويأكل عرضك من طولكا

وماذا بمصر من المضحكات ! ويكفى التأمل فى شكلكا !

***

سبع سباعيات :

- ١ -

عندما كنت أغنى للخليفه

بيت شعر لـ امرئ القيس .. تحدتنى وصيفه

لو تبارى شهوتى شهوتها البكر العنيفه

فنزعنا عن قميص النيل فستان القطيفه

والتصقنا .. كأليف وأليفه

وبحثنا فى الصحيفه

عن دواء يبرئ الغثة للنفس العفيفه !

– ٢ –

عندما كنت أنادمْ

قائد العسكر فى كبرى العواصم

راودتنى زوجة القائد عن توتة آدم

وأنا راودتها عن ماسة في تاجها الدرى .. عن قرط وخاتم

فأخذنا نتساوم

وبحثنا فى المعاجم

عن أراض خصبة التربة .. عن شعب وحاكم !

– ٣ –

عندما كنت أدافعْ

بنت شيخ من عباد الله فى محراب جامع

مسختنا غضبة الرحمن قردين .. فهِمنا فى الشوارع

ثم ردّتنا عصا الشيطان إنسانين . فاخترنا الصوامع

ملجأً .. ثم بدأنا نتنازع

وبحثنا فى المراجع

مرة عن أم محروم .. وأخرى عن صدى [illegible] خة جائع !

عندما كنت أمارسُ

مهنة التعليم فى إحدى المدارس

وقفت تلميذة تسأل - عيناها قد اغرورقتا والصوت بائس -

أيُسمى العار نصرا ! .. ثم نصرين ، وهذا النصر خامس ؟!

فتبادلنا سكوت المتخارس

وبحثنا فى الفهارس

عن جواد ليس كالخيل .. وعن سيف وفارس !

- ٥ -

عندما جئت إلى الميدان ألقى فيه عصماء الخطبْ

قاطعت صوتى الجماهير بصيحات الغضب

فتغبَّست لهم .. قلت : الزموا حد الأدب

إننى ماجئتكم محض نذير .. بل بشيراً بالخلاص المرتَقب

فتعاتبنا طويلاً .. وجعلنا ننتحب

وبحثنا فى الكتب

عن بديل ينبغى اللحظة أن ينشأ .. عن شئ يجب !

- ٦ -

عندما كنت انادى فى الشعوب المستقلة :

أيها القوم أفيقوا .. ليس كالغفلة علة

ايها الموتى .. فإن الشعراء الآن قلة

وعدتنى جارتى - إن لذت بالصمت - بقبلة

قلت : من لى بنهود كالمرايا .. وشفاه كالأهلة !

فتعانقنا .. تسامرنا .. بحثنا فى المجلة

عبثاً .. عن كلمات تنقع الغلة ، عن حرف يؤله !

- ٧ -

عندما استلقيت منهوك القوى فوق الحشائش

حام من فوقي غراب ، قلت : من لم يستمع صوتك عائش !

فانثنى .. وانقض كالسهم بمنقار شديد البطش طائش

فاقشعر الجلد مني .. وتأوهت بصوت خائف النبرة راعش

وهوى كلٌّ على صاحبه .. حتى سقطنا بين منهوش وناهش

فبحثنا في الهوامش

عن أمان في مكان .. عن دم مازال في الشِّريان جائش !

***

تجميع :

وماذا بمصر من المضحكات !	ولكنــه ضحـك كالبكـــا !
إذا قمعــوها فمــن أجلـــها	أو استعبدوكَ .. فمن أجلكا
هو الله : يجعل من شاء حراً	مشـيئته : ليس في جعلكـا
وكم سـائل مصر عن حـرة	وحـــر .. فلا تلك أو ذلكا
بمعسـول قـول تجـيب البـلاد	ومـاذا تفـــيد بمعســولكا
فـ ـايــة حـــريــة تبتــغي؟!	وكم مثلـها ازورّ عـن مثلكا
نـادمـت تجـــتر ماقـال زيـــ	سينسج عمـــرو عـلـى نولكا

***

ترصيع :

نصف قرن

نصف قرن مضى

صار محصولنا منه في نصفه الآخر : الخرء

مما غرسناه فى نصفه الاول

السلح ذا العذرات الذي منه جنعض المر .

ان غاظ .. او آرحضا !

نصف قرن تمخض عن ربع قرن

ربع قرن مضى كالهلام الصريح ..

فليس له من قوام صحيح ..

ليُقبل .. أو يُرفضا !

ربع قرن .. ولاحسن .. لا فن .. لا أمن

لاعون .. لا لون .. لا شأن ..

أسفل به ربع قرن !

ربع قرن خبيث مضى

لاظلام ولاضوء فى صبحه ..

والضحى

ليله : بين بين !

وكذلك آقرضك العجز ما أقرضنا !

لا انفعال .. ولا فعل

لاجسم .. لاعقل

لا فهم .. لا ...

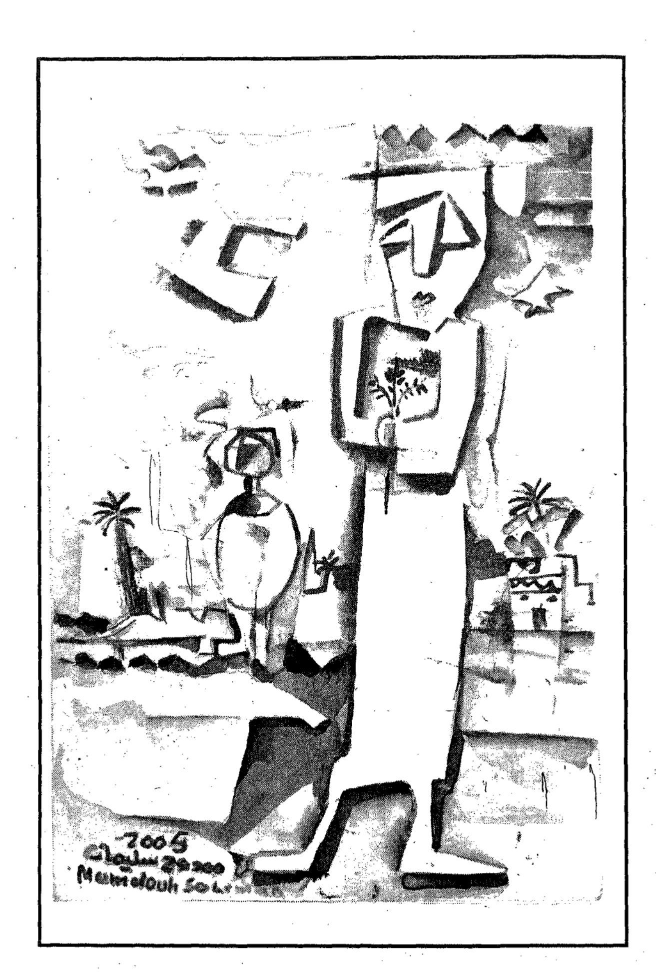
لا علم .. لا جهل ..

لاسخط يظهر منك لكى يتفجر فى أرضنا

لا رضا !

ربع قرن خبيث نبيث مضى

منذ أدمنت منفاك ..



2005
Mamdouh

ملتحفا جسمك المتهالك !

منذ اعتصمت هنالك .. بالصمت !

ثم تلثمت بالموت ..

كى لاتصح .. ولاتمرضا !

***

توشيع :

شبيهك لابد أن يُتركا فما عاد يجدى سوى عزلكا !

لتذهب ذرية من عبيد وينقطع الحبل عن نسلكا

وتهجر فيك الدماء الخلايا لينشأ جيل سوى جيلكا

فكم ذا خضعت لمستعمر وكم ذا خنعت لمختلكا !

فخدك أصبح أرضا له ومفتاحه صار فى قُفلكا

فإما جنيت .. فمن حقله وإما زرعت .. ففى حقلكا !

وولى الغزاة فجاء الطغاة وقالوا : انتشلناك من وحلكا

فقل : هو صبح .. وإن كان ليلا يلف الكنانة محلولكا

فصدقتهم ثم ألهتهم سريعاً رجعت إلى أصلكا !

وعودت نجلك أن ينحنى فلا خير فيك .. وفى نجلكا !

ورثت المهانة من غابر وكم قوم السوط من ميلكا

وسرت على سنة الأولين ولست كمن كان من قبلكا

فقد دخل الناس عصر الفضاء ومازلت تفسو على بغلكا

وماذا بمصر من المضحكات ! فويلك .. والويل من ويلكا !

***

تفريع :

نصف قرن

نصف قرن تمخض عن ربع قرن ..

فبئس المخاض ..

وما أمخضا !

ربع قرن مضى ..

قد أعاد الحياة ..

لما كان لابد من أن يموتَ ..

وأعلى الذى كان أحرى بأن يُخفضا !

ربع قرن ترنحتَ فى سجنهِ

ربما كنت – لو أنت حاولت

– أفلحتَ ..

لكن تكسحتَ ..

أصبحت أهون من أن تحَبّ ..

وأن تبغضا !

***

تقطيع :

دماوك أحرى بأن تسفكا | فما عاد يجدى بنوى قتلكا !

لينكشف الهول عن عبرة | فيتعظ الخلق من هولكا

سيدخرون رواياتهم | فتحكى لخَصيك أو خلكا

يقولون جاوزت حد البقا. | رحيلك اكرم من حَلكا

وماذا بمصر من المضحكات ! | وأعجبها الشؤم فى فالكا!

***

تصريع :

ربع قرن مضى

ربع قرنْ !

منذ أن تركتُنى على ضفة النيل ..

أبكى له حلمى المجهضا !

أتأمل صفحته

لأرى طيفها المرجحن !

فإذا لاح .. لم أدر : أقبل ؟

أمْ أعرضا !

بل كأن نداءً ..

تصاعد من قِبل القاع ..

وفى صفحة النهر رن :

" لاتحمل فؤادك ما لا يطيق ..

أفـقْ .

فأفيق على ألق الشوق ..

فى أعين الفتيات اللواتى

أتاهن فتيانهنَّ ..

ومن كن مازلن – فى لهفة – ينتظرن

ربع قرن !

لم أزل أتذكر كيف تزلزلت الارض تحتى

وكيف السماوات فوقى انفطرن

طائف – يومها – طاف من حولنا

(جاء من جهة النهر – فيما أظن) !

جالبا معه كسفا من ضباب الأسى

، فكسا وجهها الابيضا

وغمامات صبح – ثقال وسود – عبرنْ !

عندما صمتت برهة

أفلتت يدها عن يدى .. ثم قالت :

لقد فرض القدر الآن ماكان لابد أن يفرضا

أمرتنا مصائرنا .. فليكن ما أمرن !

لست أنكث عهدى ..

لكنه العقل : عوضنى من ظنونى يقينا ..

فدعنى وماعوضا

لاتقف فى طريقى ..

سأرجع وحدى

وخلف سرابك لن أركضا !

يا لحلم خبا .. بعد أن أومضا !

يا لسيل من الذكريات .. يفيض ويجرفنى

إن خطرن !

ثم يتركنى أتعثر فى مدة ..

[illegible] .. دل أن أنبضا

يا لصرح من الفرح قد قُوضا !

يا له .. ربع قرن !

[illegible] فيه ربات ليل الغرام

الغلام الذى من زمان الصبا ..

قد أسرن !

كن يعرين .. ثم يغطين أعضاءهن ببعض المسوح ..

وكان يصيح :

حرام على الجنب أن يستريح ..

على الجفن أن يُغمضا !

ربع قرن تعيس مضى

وأنا لا أبالي بوقع الحوادث .. بل بالكوارث :

أحزنني .. أم سررن !

لا .. ولا بضمير العباد :

امُحى أم صحا في البلاد !

ولا بالنساء : انتقبن بها .. أم سفرن !

كيف لي أن أباليَ .. أم كيف للقلب أن ينبضا !

كيف للنفس أن تطمئن !

ربع قرن كالوباء : أباد ولكن أفاد ..

فأعلمني بعض مالم أكن أن أعلمُ :

الزفرات اللواتي تذيب النفوس بلفح الوطيس ..

جحيم الكوابيس .. جمر الغضى !

الخيالَ الذي منذ ناشئة الليل يجهد ..

حتى تصير بنات السمادير طيف حبيبته

فإذا صرن .. طرن !

ربع قرن

وأنا بين حنظل أطعمه – إن أكلت

– وعلقم أشربة .. ما أمر وما أحمضا !

كم تمنيت لو قد سموت إلى رتبة العاشقين الذين

إذا غدروا انتحروا .

واللواتى هجرن .. فصرن حرايا بأن ينتحرن !

ربع قرن تعيس .. كبيس .. تمطى

فقيض ماقيضنا :

لامواعيد .. لاعيد

لاوصل .. لابذل

لا دل .. لا عذلَ

لا فعل .. لا قولَ ..

لم أدر من حضه

ليسدد حربته فى الصميم

ومن حرضا !

***

تنويع :

سينشأ جيل يَهيل التراب	على ماتواتر من قولكا
بتحليل ماكانت حرمته	وتحريمه كل تحليلكا !
وإحراق ماكنت أفشيته	من الترهات بتسجيلكا
وتشرع عند احتراق الرفات	تطهرك النار من سُلكا
لتبعث من بين كوم الرماد	صحيحك آزرى بمعتلكا
فتقطف من شجر العارفين	ومن بلح الخلد فى نخلكا
وتسعى لتقبيل معشوقة	هى الآن تسعى لتقبيلكا
فكم مت شوقا إلى وصلها	وكم هى ماتت .. إلى وصلكا !
فأجمل بيوم تكونان فيه :	وفى شملها منتهى شملكا
وإن يك حلماً ، فمن وحيه	سيبدأ تحقيق مأمولكا !
وكم ذا بمصر من المعجزات !	إذا ما انجلى سر مجهولكا !

***

تسجيع :

ربع قرن

ربع قرن .. ولم يبدُ بعد . منى يستطب عليل ..

وأينْ ؟!

ربع قرن مضى

حال دون القريض الجريضُ ..

فلم أستطع فيه أن أتغنى ببيت

وأن أقرضا !

ربع قرن قضى بالخراب على مهجتى

وانقضى !

***

توزيع :

أراهن ينشدن عنوانكا   فلوحْ لهن بمنديلكا

وهيئ لهن إذا ماوصلن   لتحملين على خيلكا

وخذ بذراع .. وقبل يداً   لكى يتأكدن من نبلكا

ويعلمن أنك أنت الكريم   وإن كثر القال فى بخلكا !

وقص عليهن تاريخ عصر   تتوجت فيه بإكليلكا

ليعرفن ماشدته من صروح   وماقد نحت بازميلكا

وسوف تراهن فى ليلة   قد اشتقن للشهد من نحلكا

وأدركن أنك كفء لهن   لينجبن طفلا إلى طفلكا

وكم ذا بمصر من المعجزات !   أليس نسيجك من غزلنا ؟!

لو المتنبى بعين الرضا   رآك ، لأعمته عن نذلكا

ولو لم يكن جاء مستجديا   لحدث - ماشاء - عن فضلكا

***

ترجيع :

ربع قرن قضى بالخراب على مصر .. لكن ما انقضى !

يوليو - سبتمبر ٢٠٠٤

ذاكرة الكتابة

صفحات من كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية
الدراسات الاستشراقية الماركسية

د. حسين مروة

اختتم المفكر حسين مروة الجزء الذي نشرناه في العدد الماضي عن الاتجاه الثالث ضمن اتجاهات الاستشراق البورجوازي التي رصدها قائلا « أخيرا: من الحق القول إن أنصار هذا الاتجاه الإيجابي ليسوا قلة نادرة من المستشرقين ولكن من العسير عرض مواقفهم جميعا..».

ومن هذا الجزء يناقش مروة اتجاهات الدراسات الاستشراقية الماركسية التي شكلت قطيعة معرفية مع المدارس الاستشراقية البورجوازية المثالية والمدارس الإمبريالية كافة وهي جميعا رغم الفروق بينها لا تاريخية منهجيا من وجهة نظر الرؤية المادية التاريخية كما يوضحها هذا الفصل من الكتاب .

أما المستشرقون الماركسيون، فقد تفردوا، في تاريخ الحركة الاستشراقية بالتوجه إلي تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، من وجهة نظر ماركسية بالبداهة، أي علي أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلي أساس الاشتراكية العلمية من حيث الأيديولوجية، ذلك يعني أننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدي المستشرقين والباحثين الغربيين، أو لدي الباحثين

العرب المحدثين، الذي ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجيا، ومن مواقع إمبريالية أو برجوازية أيديولوجيا. ولكن، ليس يعني ذلك أننا لن نجد في دراسات الماركسيين وجوها سلبية إطلاقا، إننا - كماركسيين، أو لكوننا ماركسيين ضبطا - بعيدون جدا، أو يجب أن نكون بعيدين جدا، عن مثل هذه الإطلاقية، صحيح أن لديهم منهجا ولهم أيديولوجية يساعدانهم في أن يتجنبوا الانزلاق إلي تلك السلبيات التي وصفناها بالجوهرية، والتي رأينا الكثير من الأمثلة عليها في ماسبق، ولكن المسألة لا تنحصر في المنهج كنظرية ولا في الأيديولوجية كأفكار مجردة، بل هي - بعد ذلك - مسألة تطبيق وممارسة، الماركسيون يثقون، عن اقتناع علمي، بصحة منهجهم المادي التاريخي، وبأنه المنهج الوحيد الذي يمكن من معرفة تراثنا الفكري معرفة علمية، وبأن هذه المعرفة العلمية هي الوحيدة المتوافقة مع أيديولوجية البروليتاريا الثورية والقادرة علي تسليح القاعدة الجماهيرية لحركة التحرر العربية بسلاح الوعي المستنفر دائما لمواجهة المعركة الأيديولوجية التي تكاد تصبح شقي رحي المعارك الدائرة في عصرنا الحاضر، نقول: إنهم يثقون بكل ذلك، ولكن، تبقي مسألة التطبيق والممارسة هي المسألة، فهنا العامل الشخصي يطرق باب المسألة ويدخل.. هنا القدرات الذاتية تؤدي الامتحان: فإما النجاح بدرجات متفاوتة، وإما السقوط.. أما مقياس النجاح والسقوط هنا، فهو مدي المسافة بين النظرية والتطبيق، بين المنهج نفسه والممارسة الإبداعية للمنهج، فكلما ضاقت المسافة هذه أو انعدمت كان ذلك هو النجاح، وحين تتسع يكون السقوط، من هنا تبرز السلبيات في الدراسات الماركسية للتراث، غير أنها تبقي سلبيات ثانوية بالقياس إلي الجوهرية، لأنها ليست آتية من المنهج والأيديولوجية بذاتها، بل من الفهم الميكانيكي أو الرؤية الغامضة للعلاقة بين نظرية المنهج وواقعيته، أو من الخلل الواقع أحيانا بين الانتمائية الفكرية والانتمائية الاجتماعية، وربما تجيء السلبيات الثانوية هذه

من أمر آخر غير هذا كله، ربما تصدر عن الاجتهادات الشخصية في تطبيق القوانين العامة علي هذا الخاص أو ذاك. فقد تصاب هذه الاجتهادات بنقص في المعطيات التاريخية عن الخاص الذي يراد تطبيق العام عليه، أو قد تصاب بالتباسات يحاط بها الخاص من قوي خارجية، كما هو حاصل بالفعل بشأن التراث الفكري العربي - الإسلامي من أثر الدراسات التضليلية التي فصلت بين هذا التراث وبين قاعدته المادية والاجتماعية غير المباشرة وأبقت تلك القاعدة في العتمة حتي تضيع الصلة بينهما علي أجيالنا المعاصرة وعلي الباحثين العلميين.

انتقالا من التعميم إلي التخصيص نرجع - كمثال - إلي الموضوعة الماركسية التي أشرنا إليها منذ صفحات قليلة، وهي القائلة بأن تاريخ تطور المجتمع البشري مر ويمر بمراحل يحدد كل مرحلة منها شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية، الممثلة لأنماط من الإنتاج المادي تتعاقب وتتداخل في خط تصاعدي متعرج، ذلك بناء علي أن علاقات الإنتاج المادي، هي العامل المحدد لسير العملية التاريخية، لقد استرشدت الماركسية، حين صاغت هذه الموضوعة، بالتجربة التاريخية وبالتطابق الموضوعي الذي يؤكده العلم بين هذه التجربة والقوانين العامة للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. إن الصيغة التي ارشدت إليها التجربة التاريخية تلك بمعونة هذه القوانين العلمية، ترسم الاتجاه العام لخط التطور التاريخي بشكله التصاعدي علي النحو الآتي بالتعاقب والتداخل والتوالد: من عصر المشاعية البدائية، إلي عصر العلاقات العبودية، فعصر العلاقات الإقطاعية، فالعصر الرأسمالي، ثم عصر الاشتراكية فالشيوعية العليا العلمية، ولكن، هل تتخذ هذه الصيغة، في نظر الماركسية، صفة الحقيقة النهائية المطلقة؟ وهل الماركسية تضفي علي هذه الصيغة صفة التعميم الجبري الصارم الجامد الذي يفرض هذه التشكيلات الاجتماعية علي مختلف المجتمعات البشرية كقوالب جاهزة بأشكال متماثلة وأنماط وبحتميات قدرية غير

قابلة للتنوع أو التخطي أو قبول الأشكال الأخري المشابهة أو المغايرة أو حتي المخالفة؟. لقد أجبنا علي السؤالين معا في ما سبق حين قلنا – أولا إن الماركسية ليست عقيدة جامدة، وإنم هي دليل مرشد للعمل، وحين قلنا – ثانيا – عن هذه الموضوعة نفسها، موضوعة التشكيلات الاجتماعية التي يجري الحديث عنها الآن، إنها قابلة للتطور كلما كشفت لها الدراسات العلمية عن ظاهرة جديدة في تجارب التاريخ الأخري التي لم تنكشف – بعد – بحقيقتها الواقعية، نضيف إلي ذلك أن الماركسية وإن كانت تقول بوجود الحقيقة الموضوعية المطلقة، نقول أيضا بأنها نسبية، بمعني أن معرفتها نسبية، أي – إذا شئتم – مرحلية، لا تحصل إلا أقساطا موزعة علي مراحل تطور الوعي البشري وتطور العلم، بهذا المعني تصبح الحقيقة المطلقة مؤلفة من حصائل الحقائق النسبية، علي حد تعبير لينين [1]. إذن، فالصيغة الماركسية المعروفة عن التشكيلات الاجتماعية في تاريخ تطور المجتمع البشري، ليست هي – في منطق العلم الماركسي نفسه – الصيغة النهائية المعبرة عن الحقيقة الموضوعية المطلقة بكاملها، بل هي لاتزال في إطار الحقائق النسبية، تعكس من الواقع التاريخي بعضه المعروف حتي الآن، وهناك ما لم يعرف منه بعد.

لا نقول هذا الكلام استطرادا، بل توصلا إلي تلمس المثال علي بعض الجوانب السلبية التي يمكن أن نجدها في الدراسات الماركسية لتراث الفكر العربي – الإسلامي في العصور الوسطي، فقد يؤدي البحث عن القاعدة المادية لهذا التراث، عند بعض الماركسيين، إلي التطبيق الحرفي، أو الميكانيكي، لتلك الصيغة الماركسية المشار إليها عن التشكيلات الاجتماعية التاريخية، أو قد يؤدي البحث إلي افتعال نمط من أسلوب الإنتاج لا أساس تاريخي له، أو ليس واضح المعالم، أو لم يبلغ درجة النضج، أو هو مزيج متداخل من عناصر تنتمي إلي عدة أنماط إنتاجية، أن افتعالا من هذا النوع قد يأتي من الحرص علي تطبيق الصيغة الماركسية كيفما اتفق، وإن جاء

تطبيق «دوجماطيا» [٢] غريبا عن المنطق التطوري للماركسية، ولعل أكثر ما يتعرض الباحث الماركسي للوقوع بالخطأ أو الالتباس فيه، هو الإجابة عن هذا السؤال: أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية، ينطبق علي العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل عصر الإسلام «الجاهلية الأخيرة»؟، وهناك كذلك مشكلة الصيغة التاريخية الحقيقية لأسلوب الإنتاج في ظل الدولة العربية - الإسلامية في العصور الأموية والعباسية: هل هي الصيغة الإقطاعية بظاهراتها نفسها التي عرفت في أوروبا خلال القرون الوسطي، أم للإقطاعية حينذاك صيغة مختلفة، أم هي مزيج من العلاقات العبودية - الإقطاعية - التجارية له طابع خاص، أم شيء آخر لا مثيل له في التشكيلات الاجتماعية التقليدية التي يعرفها الماركسيون؟،

هذه المسائل يقع الخلاف فيها كثيرا بين الباحثين الماركسيين المعاصرين، العرب والمستشرقين علي السواء، ذلك بأنها مسائل جديدة علي الدراسات الماركسية لتاريخ المجتمع العربي - الإسلامي الوسيط ولتاريخ الحركات الفكرية لهذا المجتمع، وهي في دراسة الفلسفة العربية - الإسلامية، بخاصة، أكثر جدة، لأن هذه الدراسة أحدث عهدا لدي الماركسيين.

إن الخلاف في هذه المسائل بين الباحثين الماركسيين، هو بذاته شاهد عملي علي أنهم لا ينظرون إلي الموضوعية الماركسية الخاصة بالتشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية كحقيقة نهائية ومطلقة يمكن تطبيقها بكل تفاصيلها علي كل الظروف الملموسة لكل المراحل التاريخية بأشكال متماثلة، أو إنهم ينظرون إليه كصيغة جاهزة جامدة تفسر علي الخضوع لها كل أشكال الإنتاج وكل أشكال العلاقات الاجتماعية في التاريخ قسرا مجانيا، بل الواقع إنه حتي مؤسسا الماركسية «ماركس وانغلز» كانا يفكران بالتجارب التاريخية الأخري التي اكتشف شيء منها في

عصرهما أو يمكن أن تكتشف بعد، والتي يمكن أن تحدث تعديلا ما في صياغة تلك الموضوعة، بدليل أن ماركس وضع بنفسه صورة لإحدي هذه التجارب قال إن التاريخ يرينا إياها جيدا، وهي شكل من ملكية الإنتاج سماها «الملكية المشتركة» ووصفها «بالشكل الأولي»، ففي حين يقرر ماركس أن الملكية «شرط للإنتاج» وأنه «لا يمكن أن يكون أي إنتاج، ولا يمكن – بالتالي – أن يوجد مجتمع لا يوجد فيه شكل من أشكال الملكية» – يسخر، في الوقت نفسه، من أن تكون هذه الحقيقة الموضوعية منطلقا للقول بضرورة «الانتقال بقفزة إلي شكل محدد للملكية، كالملكية الخاصة»، بل يري أن ذلك الشكل من «الملكية المشتركة»، «سيلعب زمنا طويلا دورا مهماً علي شكل ملكية البلدية»، أما المكان التاريخي لهذا الشكل فيراه ماركس «لدي الهنود والسلافيين وقدماء السلتيين إلخ..» [٣]، هذه الصورة وما يشبهها مما جاء لدي ماركس في أكثر من مناسبة، عرفت عنه بصفتها الشائعة «أسلوب الإنتاج الآسيوية».

* ولعل الرسائل المتبادلة بين ماركس وانجلز بشأن تصورهما لشكل الملكية في بلدان الشرق، تلقي ضوءا أخضر في موضوعنا، ففي إحدي هذه الرسائل كتب ماركس إلي انجلز [٤] موافقا علي ما يراه Bernier من أن الصيغة – المفتاح لكل ظاهرات الشرق، هي عدم وجود ملكية خاصة للأرض «هذا هو المفتاح الحقيقي حتي للفردوس الشرقي»، وفي جواب هذه الرسالة يقول انجلز [٥] إن عدم وجود الملكية الخاصة للأرض هو – ضبطا – مفتاح الشرق كله، وفي أساس كل تاريخه السياسي والديني، ولكن، لماذا لم تتوصل الشعوب الشرقية إلي الملكية الخاصة للأرض حتي الشكل الإقطاعي منها؟، يجيب انجلز: إن هذا يعود أساسا إلي المناخ الطبيعي وطابع الأرض، وخصوصا المسافات الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء «يقصد صحراء شمال أفريقية» إلي أعلي أقسام المرتفعات الآسيوية عبر البلاد العربية وفارس والهند وتتارية «آسيا الوسطي السوفياتية الآن وقسم من تركستان»، ويقول انجلز:

«إن الري الاصطناعي هو هنا الشرط الأول للزراعة، وهذه - أي الزراعة - أما قضية المجموعة المشاعية، أو الإقليم، أو الحكومة المركزية، وفي الشرق كانت دائما مهمة الحكومات: المالية «نهب بلادها»، الحرب «نهب بلادها والبلدان المجاورة»، الأشغال العامة (Travaux Publice) «وهي لزيادة الإنتاج»، إن الحكومة البريطانية نظمت النقطتين: الأولي والثانية، وجعلت لهما شكلا أكثر خبثا، أما النقطة الثالثة فقد ألغتها كليا، من هنا خراب الزراعة في الهند، المزاحمة الحرة في هذه البلدان كانت فاشلة، إن إخصاب الأرض كان يحصل بطريقة اصطناعية، وكان يزول مباشرة حين يصاب نظام الري بالخراب، بهذا يصبح واضحا الذي لا يفهم بغير ذلك، وهو أن مناطق بكاملها كانت مزروعة بشكل رائع، هي اليوم صحراء مهملة «تدمر، والبطراء، وخرائب اليمن،و عدد من المناطق في مصر وفارس والهند»، وبهذا يتضح أنه كانت تكفي حرب تدميرية واحدة ليفرغ بلد من سكانه وتتحطم مدنيته لمئات السنين، وفي رأيي أن انهيار التجارة في الجنوب العربي، في المرحلة السابقة لمرحلة محمد، الذي تعتبره أنت «الخطاب موجه إلي ماركس» بحق، إحدي أهم نواحي الثورة الإسلامية، يعود إلي هذا النوع بالذات من الظاهرات»(٦).

إن مثل هذه النصوص تظهر أن مؤسسي الماركسية لم يغلقا باب النظر العلمي بوجه أية تجربة من تجارب التاريخ لوضعها في الحساب عند التطبيق الحي علي الظروف الملموسة لأية موضوعة ماركسية تقررها القوانين العامة الموضوعية لحركة تاريخ تطور المجتمع البشري.

* أما الماركسيون المتأخرون، والمعاصرون منهم - ولاسيما المستشرقون والباحثون السوفياتيون - فإن الصورة لديهم عن شكل العلاقات الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية، خلال القرنين الخامس والسادس للميلاد وفي مرحلة نشأة الإسلام، ليست صورة واحدة، مرجع ذلك - كما نعتقد - إلي أن المعطيات التاريخية عن تلك

المرحلة من تاريخ العرب ليست بالمستوي الذي يمكّن الباحث العلمي المعاصر من تكوين صورة واقعية كاملة تتمثل فيها طبيعة العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية بواقعها الحقيقي، إن هذا النقص مرده - بالدرجة الأولي - إلي طريقة المؤرخين العرب الأقرب عهدا إلي تلك المرحلة، وهي طريقة تتسم بالانهماك في تفاصيل جانبية لا تمس ذلك الواقع إلا قليلا، ولذا لم يبق للباحث المعاصر ولاسيما غير العربي، إلا أن يعتمد المؤلفات المتأخرة عن العصور الإسلامية الأولي، كمؤلف الشهرستاني الشهير «الملل والنحل»، أو كتابات الرحالين المحدثين وأصحاب الدراسات الحديثة، وهذه تنظر إلي ذلك الواقع القديم من مسافة زمنية تزيد عن أربعة عشر قرنا [٧]، فهي إذن لا تعرف الصورة إلا استنتاجا من بقايا الماضي البعيد ومن مؤلفات القدماء غير الوافية، غير أن المستشرق الروسي - السوفياتي أغناطيوس كراتشكوفسكي الواسع المعرفة في مجال الدراسات العربية، جعل اعتماده الأوثق علي الشعر الجاهلي من حيث كونه «أقدم أثر للغة العربية»، وكونه لذلك «بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ليس فقط أقدم الآثار، بل هو - في الحق - الأثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها» [٨]، من هنا يري كراتشكوفسكي أن الشعر الجاهلي يمثل صورة صادقة وأمينة لملامح الحياة العربية القبلية بكاملها [٩]، وهو - أي كراتشكوفسكي - يرفض جميع الافتراضات التي تشكك بصحة انتساب هذا الشعر إلي العصر الجاهلي، لفقدان البراهين القاطعة علي الشك به كمصدر تاريخي لدراسة عصر ما قبل الإسلام [١٠].

* نجد في الدراسات التاريخية السوفياتية اختلافا في النظر إلي الطابع النوعي للعلاقات الاقتصادية - الاجتماعية في العصر الجاهلي الذي ينتهي بنشأة الإسلام،فهناك نظريات عدة مختلفة بهذا الشزن يعرض لنا بعضها المستشرق السوفياتي يففيني بليابيف مؤلف كتاب «العرب والإسلام والخلافة العربية»، منها ما يسميه بالنظرية «التجارية الرأسمالية» منسوبة إلي ريزنييف Reisnev، ويقول

بليابيف إنها كانت نظرية شائعة في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن وأنها «تختلف اختلافا بينا عن النظرية الماركسية اللينية»[(١١)]، ومنها النظرية «الرحلية»، والنظرية «الزراعية»: الأولي تقول إن نشأة الإسلام «هي انعكاس يجسد مصالح القبائل البدوية في الجزيرة العربية، كما يجسد مثلها العليا»،والثانية تقول بأن نشأته الأولي «كانت تجسيدا لرغائب الطبقة التي لا تملك أرضا»[(١٢)]، بليابيف يرفض كلتا هاتين النظريتين لأنهما «لا تستندان إلي شيء من العلم»، ثم يشير إلي بحث حول جذور الإسلام عند نشأته الأولي كتبه س. ب. تولستوف وأبدي فيه «اهتماما بأحوال الرق التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في القرنين الخامس والسادس للميلاد»، ويصفه بليابيف بأنه بحث تاريخي عميق مدموغ بالحجج والبراهين[(١٣)]، ونري – بعد – نظرية أخري تقول بأن «الإسلام جاء في نشأته الأولي أيديولوجية للمجتمع الإقطاعي في أوائل عهده»[(١٤)]، ولكن المستشرقين الروسيين: ياكوبوفسكي A.Yu.Yakubovski، وبتروشفسكي L.P.Petroshevski «ينكران صحة النظرية الإقطاعية، ويركزان علي الرِّق في الجزيرة وعلي نشأته وتطوره»[(١٥)]، ثم يشيد بليابيف بالقيمة العلمية للدراسة العميقة المعززة بالحجج المقنعة التي يجدها القاريء في الجزء الثالث من المؤلف الضخم الذي وضعه المؤرخون الروس، وعنوانه «تاريخ العالم» «موسكو ١٩٥٧»، وأنه يحتوي «جوهر ما كان يجري في الجزيرة العربية من أحداث تاريخية، وتيارات من القرنين الخامس والسادس» وما يتعلق بنشأة الإسلام الأولي[(١٦)].. أما نظرية بليابيف نفسه فيقررها، بصورة متفرقة من كتابه، علي النحو الآتي:

– الطابع السكاني في الجزيرة العربية مزيج من بدو رحل ومتحضرين يعيشون علي الزراعة، وينطبق عليه قول ماركس: «منذ أن ابتدأ التاريخ المدون نجد في الشرق ارتباطا بين الحياة الحضرية المستقرة لدي جزء من الشعب والحياة البدوية المتنقلة لدي جزء آخر منه»[(١٧)]، في القرنين الخامس والسادس للميلاد كانت غالبية

سكان الجزيرة - باستثناء أهل اليمن المتحضرين - تعيش في نطاق الترابط الاجتماعي البدائي،الذي يخلو من التصنيف إلي طبقات اجتماعية متميزة ومن الحكومة ومؤسسات حكومية، والنظام السائد هو نظام القبيلة والعشيرة القائم علي رابطة الدم والنسب إلي جانب رابطة «الأخوة» بين العشيرة ومن ينظم إليه بشكل تحالف سياسي [١٨]، ولكن التمايز الاجتماعي في توزيع الثروة كان يتسع، مع وجود التملك الخاص للماشية الذي يسبق التملك الخاص للأرض، ومع استخدام العبيد في تربية الماشية وفي الزراعة، إن اشتداد التمايز في توزيع الثروة أوجد الأساس المادي لظهور علائم انحلال النظام الاقتصادي - الاجتماعي القبلي الذي سبق نشوء الطبقات، فإن سلطة العشيرة وزعمائها ارتكز علي الحال والأوضاع الاقتصادية أكثر مما ارتكز علي العرف والجاه [١٩]،أما المستوي الحضاري في الجزيرة العربية خلال الفترة نفسها،فينطبق عليه - باستثناء وضع أهل اليمن - تعريف انجلز لطور ما قبل الطبقات الاجتماعية بأنه الطور الذي فيه «يبدأ الإنسان باستخدام الحديد لصنع آلاته وأدواته، ثم ينتقل إلي طور الحضارة مع اختراع الكتابة الأبجدية» [٢٠]، فقد بلغ عرب الجاهلية حينذاك هذا الطور بانقسام مجتمعهم إلي أهل الصنايع والزراع «صناعة الخزف وحياكة النسيج واستخدام المعادن المصهورة، صناعة السيوف والمحاريث الحديدية، وصياغة الذهب والفضة» [٢١].

هوامش :

(١) لينين: المؤلفات الكاملة «بالروسية»، جـ١٤، ص١٢٢.

(٢) نحتفظ الآن بتعريب كلمة Dogmatique حتي تستقر ترجمتها علي مصطلح عربي متواضع عليه في الاستعمال، علي أن التغريب أصل من الأصول التقليدية للغة العربية في مجال استيعابها آثار التفاعل الفكري والحضاري مع لغات الفكر والحضارات العالمية، شأنه - أي العرب - كشأن الاشتقاق والنحت والتركيب المزجي وغيرها من مبادىء تطوير اللغة.

(٣) ماركس: مدخل إلي نقد الاقتصاد السياسي، منشورا في العربية ضمن كتابه «إسهام في نقد الاقتصاد السياسي»، ترجمة أنطون حمصي، «منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي»، دمشق ١٩٧٠، ص٢٥٩.

(٤) هي رسالجة جوابية من ماركس إلي انجلز مؤرخة في ٢ حزيران ١٨٥٣ (مؤلفات ماركس وانجلز، الطبعة الروسية ١٩٦٢، مجلد ٢٨، ص٢١٤ - ٢١٥).

(٥) مؤرخة في مساء ٦ حزيران ١٨٥٣ (المصدر السابق: ص٢٢١ - ٢٢٢).

(٦) من المفيد أن نثبت هنا نص ما جاء في أول رسالة من هذه الرسائل كتبها انجلز إلي ماركس (٢٤ أيار ١٨٥٣) عن العرب، يقول انجلز: «.. يبدو أن العرب كانوا حيثما وجدوا وجودا حضارياً، في الجنوب الغربي "ملاحظة: جاء في النص الفرنسي: في الجنوب الشرقي"، كانوا شعبا متمدنا علي نحو ما كان المصريون والأشوريون إلخ.. تدل علي ذلك منشآتهم المعمارية، وهذا يفسر أيضا الكثير من سمات الفتح الإسلامي» (المصدر السابق: ص٢١٠).

(٧) نستعير هنا، لفهم الظلال التي تلقيها هذه المسافة الزمنية الطويلة علي الصورة التاريخية، تعبيرا بارعا استعمله المستشرق الروسي العظم كراتشكوفسكي للدلالة علي عجزنا في العصر الحاضر عن النظر الصحيح إلي الشعر العربي الجاهلي، قال: «.. فنحن نري الناحية السكونية «الستاتيكية» وحدها، ولا نري الناحية الحركية «الديناميكية»، نحن نشهد الشكل المنتهي ولا نري خط التطور السابق كله، أن المنظر واحد تماما من أية جهة يأتيها المرء (كراتشكوفسكي: دراسات في تاريخ الأدب العربي، ترجمة دار النشر «علم» في موسكو ١٩٦٥، ص٦).

(٨) المصدر السابق: ص١٣.

(٩) كراتشكوفسكي «الشنفري، أنشودة الصحراء» - موسكو - لينيجراد ١٩٥٦، القسم ٢، ص٢٣٨.

(١٠) المصدر السابق.

(١١) يفجيني الكسندروفيتش بليايف (١٨٩٥ - ١٩٦٤): العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطي (طبع بالروسية في موسكو - دار نشر العلم ١٩٦٥) ترجمة إلي العربية أنيس فريحة، قدم للترجمة وراجعها محمود زايد، الدار المتحدة للنشر - بيروت ١٩٧٣، ص١٣٠.

(١٢) المصدر السابق «نشرت النظريتان في نشرة دورية رقم ٥٨، موسكو ١٩٣٠».

(١٣) المصدر نفسه: ص١٣٠ - ١٣١ (هذا البحث منشور في مجلة «الانثوجرافيا» السوفياتية، العدد ٢، موسكو ١٩٣٢).

(١٤) أيضا: ص١٣١ (نشر هذه النظرية سميرنوف Smirnov في كتابه «موجز الدراسات الإسلامية»، موسكو ١٩٣١).

(١٥) أيضا: ص١٣٢.

(١٦) أيضا: ص٥١، ص١٣٢.

(١٧) ورد ذلك في رسالة من ماركس إلي انجلز مؤرخة في ٢ حزيران ١٨٥٣.



(١٨) بليابيف: المصدر المتقدم ذكره، ص٩٧ - ٩٨ - ١٠٠.

(١٩) المصدر نفسه: ص١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠.

(٢٠) انجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، راجع هذا النص في الطبعة العربية ترجمة فؤاد أيوب، ودار اليقظة العربية، دمشق ١٩٥٨، ص٤٢ «ملاحظة: هذا الطور السابق للحضارة يعتبره انجلز المرحلة العليا من مراحل الهمجية».

(٢١) بليابيف: المصدر المتقدم ذكره، ص١١٢ - ١١٣.

أنطونيو جرامشى

المثقف العضوى والمجتمع

محمد ممدوح

لماذا أنطونيو جرامشى الآن ؟

إن قيمة أعمال جرامشى يزداد وضوحها مع تزايد أزمات المجتمعات المعاصرة . ففكره يمثل مرحلة مابعد الرأسمالية والاشتراكية بمعنييهما التقليديين ، ذلك إن كانت الفكرة الرئيسية التى تبرز التناقض بين اليمين الرأسمالى واليسار الاشتراكى أو الشيوعى فى نطاق الفكر السياسى تتلخص فى استغلال طبقة معينة لسائر الطبقات والشرائح الأخرى فى المجتمعات المختلفة وذلك بامتلاكها لوسائل الانتاج الأساسية ، ومن ثم كانت سيطرتها التامة على سائر مؤسسات المجتمع بما يبرز التلاحم العضوى ماهو سياسى وماهو اقتصادى ، نجد جرامشى يتجاوز هذه الثنائية فى الفكر الماركسى التقليدى بتحليله لمستويات أخرى من الوجود الاجتماعى تتجاوز فى شكلها العام الإطار المحدد للبنية التحتية والبنية الفوقية وإن كان بالطبع لايتجاوز مضمونها ، أعنى أن جرامشى يرفض الفهم التقليدى الميكانيكى الآلى السائد عن الماركسية ويحولها إلى دوجما فى حصر الماركسية فى كونها ترى أن الاقتصاد ، والاقتصاد فقط هو العامل الوحيد المؤثر فى حركة المجتمعات . وبالتالى سوف يظهر لنا من خلال دراستنا لفكر جرامشى أسلوب جديد لمفكر يسارى غير تقليدى أو نمطى بتناوله لقضايا

مازالت معاصرة وملحة - بل وربما سوف تظل كذلك لفترة طويلة من المستقبل - هذا الأسلوب الجديد كان الدافع الذى حدا بنا إلى اختيار فكر أنطونيو جرامشى كى يكون موضوعاً للدراسة والتحليل والتأمل ، وهو ماسوف يتجلى عبر تناولنا للقضايا الرئيسية فى هذا المقال بما يفضى إلى القضية الرئيسية الأولى وهى « فلسفة الممارسة » .

نبذة عن حياة أنطونيو جرامشى :-

ولد جرامشى فى « أليس » (جزيرة ساردينيا) فى ٢٣ يناير سنة ١٨٩١ ، وتوفى فى مستوصف « كويزيسانا » فى روما فى ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٧ . لم تكن حياته حياة المفكر الأكاديمى الهادئة التى تقتصر على القضايا الفكرية والبحوث الأكاديمية ، بل قد واجه بؤس الحياة منذ نعومة أظافره حتى يوم وفاته وإن اختلفت الأسباب باختلاف المراحل . لقد عايش جرامشى مأساة الجنوب الايطالى فيما كان يسمى بالمسألة الجنوبية ، فأرقه إن كانت ساردينيا - وبالتالى كل الجنوب - يعانى من الفقر والتخلف ، بينما كانت مناطق إيطاليا الأخرى تتطور وتتقدم . فقد كانت هذه هى النواة الأولى للمشكلات التى ألحت على ذهن جرامشى وحاول حلها . فى الفترة التى كان يدرس فيها جرامشى علوم فقه اللغة كان يتقرب من الحركة العمالية التورينية حيث انتسب إلى الفرع المحلى للحزب الاشتراكى . ثم أصبح محرراً رئيسياً فى مجلة (صيحة الشعب) الاشتراكية الصادرة فى تورينو ، وسرعان ما أصبح جرامشى الزعيم الاشتراكى الأكثر شعبية فى تورينو . ومع أصدقاء كفاحه أصدر صحيفة (النظام الجديد) ، ثم أسس حزباً لينينياً ثورياً هو الحزب الشيوعى الإيطالى فى مدينة (ليفورنو) يوم ٢١ يناير ١٩٢١ . وهو الحزب الذى لايزال موجوداً بصورة فعلية حتى الآن .

من هذه اللفتة السريعة إلى حياة جرامشى نستطيع أن نلاحظ إلى أى مدى كانت تجربته الفكرية منبثقة من صميم الحياة والخبرة على أوسع مدى لها . فحياته وأفكاره ماهما إلا وجهان لعملة واحدة ، حيث يلتحم النظر بالعمل ، فيثرى كل منهما الآخر بصورة - حسب تعبير جرامشى - عضوية . ذلك أن كل فلسفته ماهى إلا محاولة جادة عنيدة للتنظير لواقع ينبغى تغييره ، وبالتالى جسدت حياته الشخصية هذه الفلسفة حتى الموت ، أى ارتبط عنده الخاص بالعام ، فكان كل منهما تعبيراً عن الآخر .

مفهوم الانسان ومفهوم الفيلسوف :-

يرى جرامشى أن الإنسان عملية تتمثل فى أفعاله ، وكما كان الانسان يعيش فى مجتمع فإن مايشكله هو مجموعة من العلاقات الايجابية ، وإذا كانت الفردية هى أهم عناصر هذه

العلاقات إلا أنها ليست العنصر الوحيد الذى يؤخذ فى الاعتبار . فالانسانية التى تتجلى فى أية شخصية تتألف من عناصر متباينة هى :

١ـ الفرد ، ٢ـ الآخرون ، ٣ـ العالم الطبيعى .

إن علاقة الفرد بغيره من البشر ليست علاقة تجاور ، بل علاقة عضوية ، كما أن الانسان يرتبط بالعالم الطبيعى لا لمجرد أنه جزء منه ، بل يرتبط به ارتباطاً إيجابياً من خلال العمل والتكنيك ، وهذا الارتباط ليس علاقة ميكانيكية ، بل علاقة إيجابية واعية تتناسب مع مدى فهم كل انسان لهذه العلاقة . ولهذا يمكن القول إن كل واحد منا يغير نفسه بقدر مايغير العلاقات المركبة التى يعتبر هو محورها . وفى هذا السياق يكون الفيلسوف الحقيقى هو السياسى ، الانسان الفاعل الذى يغير البيئة ، والمقصود بالبيئة هنا مجمل العلاقات التى ينخرط فيها كل انسان ويشارك فيها ، وبالتالى يغيرها . وكما أن كانت شخصية الانسان هى جماع هذه العلاقات ، فإن خلقها يعنى اكتساب الوعى بهذه العلاقات ، وتغييرها يعنى تغيير مجمل هذه العلاقات . وإذا كان كل مايمكن أن يغيره أى فرد على حدة ضئيل للغاية بالنظر إلى مقدراته الشخصية الفردية إلا أنه يمكن أن يضاعف هذه المقدرات أضعافاً مضاعفة ، وأن يحقق تغييرات أعمق كثيراً مما يتصور إذا اتحد مع كل الأفراد الذين ينشدون تحقيق ذات التغيير متى كان تغييراً معقولاً . وبقدر مشاركة الفرد غيره من أفراد المجتمع يكون قدر انتمائه إلى الجنس البشرى . إن العلاقات بين الناس هى أساساً علاقات نشطة ومتحركة ، وإن علة هذا النشاط وهذه الحركة هى وعى الانسان الفرد الذى يدرك أنه ليس فرداً منعزلاً ، بل هو فرد غنى بالامكانات التى يتيحها له غيره من البشر ومجتمع الأشياء الذى لابد أن تكون لديه فكرة عنه . إن الطبيعة البشرية ـ كما يرى جرامشى هى مركب من العلاقات الاجتماعية لأنها تتضمن فكرة الصيرورة ، أى أن الانسان (يصير) أى يتغير تغيراً مستمراً بتغير العلاقات الاجتماعية . فالعلاقات الاجتماعية تتجسد فى جماعات مختلفة من البشر يفترض وجود كل منها وجود الأخرى ، ووحدتها وحدة جدلية وعضوية وليست شكلية . كذلك يمكننا ـ كما يرى جرامشى ـ أن نقول إن الطبيعة البشرية هى التاريخ عندما نضفى على التاريخ معنى الصيرورة سابقة الذكر ، صيرورة لاتنطلق من الوحدة ولكنها تنطوى على إمكانية تحققها .

مفهوم المثقف العضوى :

قد يسود وهم مؤداه أن مثقفى المجتمع ، أى مجتمع ، هم طبقة أو فئة اجتماعية خارج الطبقات الأخرى فى المجتمع ، أو هم جماعة اجتماعية تعلو على سائر الطبقات فى المجتمع وبالتالى لها موقع متميز بجانب الصراع الطبقى فى أى مجتمع . بمعنى آخر ، تشكل جماعة

المثقفين فى المجتمع سلطة تتجاوز كل السلطات وتعلو عليها ، بما فيها سلطة الدولة . لقد فند جرامشى هذا الوهم مبرهنا على أن كل جماعة لها مثقفوها العضويون ، ومعنى عضوية الثقافة هنا وبالتالى الحامل لها هو أنها تشكل النسيج الأساسى لبنية هذه الجماعة الطبقة ، وبالتالى نستطيع أن نقول إن لكل طبقة اجتماعية أيديولوجيوها الذين يروجون لأفكارها وتصوراتها عن العالم والمجتمع سعياً إلى سيادة هذه الأيديولوجية على سائر الأيديولوجيات المنافسة لها والتى تنتمى بدورها إلى جماعة أو طبقة اجتماعية مختلفة داخل المجتمع الواحد. وحسب تصور جرامشى ينقسم المثقفون إلى : ١ـ المثقفون المحترفون أو التقليديون، كالآباء والعلماء والفلاسفة ويحركهم وهم أنهم على الحياد بين الطبقات .

٢ـ المثقفون العضويون ، وهم ذلك العضو المفكر والمنظم فى طبقة اجتماعية أساسية معنية ، ولايتميز هؤلاء المثقفون العضويون بمهنهم التى قد تكون أية وظيفة تتميز بها خاصة بالطبقة التى ينتمون إليها ، بقدر مايتميزون بوظيفتهم فى توجيه أفكار وتطلعات الطبقة التى ينتمون إليها . ويرى جرامشى أن كلا الفئتين من المثقفين يؤدى وظيفة الوسيط بين القوى الطبقية المتصارعة . من هذا الفهم يتجلى التصور الديناميكى الفعال للثقافة ، حيث أنها تشكل دوافع سلوك غائى محدد ، تتعين غاياته وفق توجيه الطبقة الاجتماعية نحو الهيمنة . فالثقافة هى أساساً وسيلة قيادية ، ذلك أن من يمتلك القدرة على تسييد ثقافته ـ أى تصوراته عن العالم والمجتمع ، يمتلك بناء عليه السلطة السياسية فى المجتمع . ونتيجة لذلك يكون المثقف هو الأداة الحقيقية والفعالة التى من خلالها تسود طبقة اجتماعية سائر الطبقات وتهيمن على المجتمع ككل . فالمثقفون هم الوسيط بين البنية التحتية أى العلاقات الاقتصادية وبين البنية الفوقية بما تشمله من عقائد وفلسفات وتصورات نظرية تمثل التجلى النظرى لطبيعة العلاقات الانتاجية فى المجتمع وكما أن المثقفين أنفسهم هم جماعة منتجة ، انتاجها يتجلى عبر الأفكار والتصورات التى بها يتم صياغة نوع من القبول الطوعى للبنية الفوقية وماتقوم عليه من علاقات الانتاج فى المجتمع من قبل سائر الطبقات الأخرى . بمعنى آخر ، إن جماعة مثقفى الطبقة تخلق الفلسفة التى يسود بها نوع من الحس المشترك العام بين الطبقات سعياً إلى سيادة الطبقة التى يعبرون عنها ، وصولاً إلى القضاء على الصراع الطبقى . والقضاء على الصراع الطبقى بهذا المفهوم لايكون بالقضاء على الشروط التى تتمحور أساساً حول الاستغلال من قبل طبقة لسائر الطبقات ، وإنما عبر إضفاء المعقولية على وضع غير حقيقى أى غير عقلانى ، أى حسب تعبير هيجل الذى مفاده أن ماهو عقلانى حقيقى وماهو حقيقى هو

عقلانى ، ولأن الاستغلال على أية صورة هو وضع غير عقلانى ، تكون محاولة مثقفى الطبقة إضفاء المعقولية على هذا الاستغلال محاولة تزييف لما هو غير حقيقى حتى وإن كان واقعياً ، فمحض كونه واقعياً لايجعله حقيقياً . مما سبق - حسب رأى جرامشى فيما نرى - يكون المثقفون هم الدعامة الأساسية لهيمنة طبقة معينة على سائر الطبقات فى المجتمع ، وذلك بصياغتهم الطبيعية ومنحى الأفكار التى يؤسسونها نظرياً .

مفهوم الحزب السياسى:-

يتأسس مفهوم الحزب السياسى على مفهوم المثقف العضوى سالف الذكر . ففى المجتمعات المعاصرة لم يعد الدور الذى يقوم به المثقف دوراً فردياً دعامته عبقرية مفكر بعينه مهما بلغ قدره . فالمثقف الذى يحمل الأفكار ويروج لسيادتها محاولاً صياغة الحس العام المشترك ، بل والذوق الشائع بين جماهير الناس ، هذا المثقف هو الحزب السياسى . وكأى تنظيم اجتماعى يقوم على منظومة فكرية هى بمثابة فلسفة هذا التنظيم، توجد داخله تراتبات هرمية من القاعدة حتى القمة مروراً بالوسيط . هى عناصر ثلاثة كما يلى :- ١- عنصر منتشر يتشكل من رجال عاديين ومتوسطين تتأكد مشاركتهم بالانضباط والاخلاص وليس بروح المبادرة التنظيمية الفائقة . فبدون هؤلاء لايمكن للحزب أن يوجد ، هذا صحيح ، ولكن الحزب لن يوجد بهؤلاء فقط . ويشكل هؤلاء قوةً عندما يوجد من يمركزهم وينظمهم ويضبطهم ، أما إذا لم توجد هذه القوة الصاهرة ، فإنهم سيتفرقون ويصبحون نثاراً عاجزاً . ولايمكن انكار أن كلاً من هذه العناصر يمكنه أن يصبح القوة الصاهرة ، ولكن الحديث الآن يجرى عنهم فى اللحظة التى هم ليسوا فيها كذلك، ولاتتوافر فيهم الشروط ليكونوا كذلك ، أو أنهم إذا كانوا كذلك فهم محدودون بدائرة ضيقة غير فاعلة سياسياً ، وبلا نتائج . ٢- العنصر الصاهر الأساسى الذى يقوم بالمركزة على المستوى القومى / الوطنى ، والذى يجعل مجموع القوى التى لو تركت وحدها لكانت صفراً ، ليجعلها فاعلة وقادرة . هذا العنصر المزود بقوة صاهرة وممركزة وضابطة على نحو عال فعال ، هو عنصر ابداعى ، بل إنه قد يكون كذلك بسبب هذه القوة (هذا إذا كان المقصود بكلمة « إبداعى» أن يكون هذا الابداع فى اتجاه معين ، حسب مقدمات معينة) . وصحيح كذلك أن هذا العنصر وحده لايشكل حزباً ، ولكن على العموم هو قادر على تشكيله أكثر من العنصر المذكور سابقاً . الواقع أن الحديث يجرى هنا عن قادة بلا جيش ، ولكن الحقيقة هى أن تشكيل الجيش أسهل من تشكيل القادة ، كذلك يمكن تدمير الجيش بكامله فى حال نقصان أو فقد القادة فى حين أن وجود مجموعة من القادة المتعاطفين

والمتفقين فيما بينهم ، والحاملين لأهداف مشتركة ، لن يعجز عن تكوين الجيش . ٣ـ عنصر وسيط ، يربط العنصر الأول بالعنصر الثاني ، ويؤمن اتصال أحدهما بالآخر ، لا .. جسدياً » فحسب ، بل أيضاً يؤمن الاتصال « الوجداني والفكري» بينهما في الواقع ، هناك لكل حزب « نسب محددة » بين هذه العناصر الثلاثة ، ويمكن الوصول إلى أقصى حدود الفاعلية عندما تتحقق هذه النسب المحددة . ويرى جرامشى ، أنه ينبغى التأكيد على مغزى الأحزاب السياسية في العالم الحديث ، وأهميتها في صياغة رؤى للعالم ونشرها كذلك ، لأن جوهر ماتفعله هذه الأحزاب هو صياغة الأخلاق والسياسة التى تتفق مع هذه الرؤى ، وكذلك التصرف باعتبارها « مختبراً» تاريخياً لها . كذلك تجند الأحزاب السياسية أفراداً من الجماهير العاملة استناداً إلى معيار عملى ونظرى معاً ، بل إن العلاقة بين النظرية والتطبيق تصبح أكثر توثقاً كلما كانت الرؤية أكثر جذرية من حيث طابعها التجديدى ومعارضتها لأساليب التفكير القديمة . إن الأحزاب ـ حسب جرامشى ـ هى البوتقة التى ينصهر فيها ويتوحد كل من النظرية والتطبيق باعتبارهما عملية تاريخية حقيقية . من هذا يتضح أنه ينبغى أن تعتمد الأحزاب فى تشكيلها على العضوية الفردية ، وليس على العضوية الجماعية ، لأنه إذا كان المطلوب هو توفير قيادة عضوية لكتلة الجماهير النشطة اقتصادياً بأكملها ، فعلى هذه القيادة أن تتخلى عن التخطيطات القديمة، وأن تجدد وتبدع . غير أن هذا التجديد لن يأتى من الجماهير ، فى البداية ، على الأقل ، إلا من خلال نخبة ، وهذه النخبة قد تحولت لديها الرؤية المضمرة فى النشاط الإنسانى إلى وعى متسق منهجى ، حاضر دائماً ، وصارت إرادة محددة وحاسمة .

بداية البداية ـ أو فلسفة الممارسة ـ أو النظرية الثورية عند جرامشى ـ

إن الفهم الشائع عن الفلسفة هى أنها تصور ما للعالم ، وهذا يعنى أن النشاط الفلسفى هو مجرد نشاط نظرى ، تصورى . فالفلسفة فى بادئ الأمر ،أى مراحلها الأولى كانت تفكيراً حول الوجود ، ولفظ الوجود هنا يعنى ماهو ليس بإنسانى ، أى متعلق بأصل الكون ونشأته وتطوره ، تفكيراً حول الوجود الطبيعى محذوفاً منه الوجود الانسانى . ثم خطت الفلسفة خطوة أخرى لتضم إلى هذا الوجود غير الانسانى الوجود الانسانى ، لتصبح بذلك أفكاراً ومذاهب حول الطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ والعالم ، بحيث يشمل كل هذا وينظمه تصور واحد . وعلى ذلك لاتكون الفلسفة إلا مجرد فعالية فكرية . كذلك من الشائع عن الفلسفة الماركسية أنها مجرد (المادية الجدلية) والديالكتيك . لكن جرامشى يرفض الاقتصار على

مجرد التصورين السابقين ، فيما يخص الفلسفة بعامة ، ثم الفلسفة الماركسية خاصة . فهو - أى جرامشى - يرى أن الفلسفة الماركسية هى (النزعة الانسانية المطلقة فى التاريخ) ، وهى أيضاً (فلسفة البراكسيس - أى - الممارسة) . فجرامشى يرى أن الفلسفة فعل بقدر ماهى تصور ، إذ أن وحدة النظر والعمل هى الأساس التصورى للفلسفة ودراستها عند جرامشى . فالفلسفة هى تصور للعالم والمجتمع يلازم هذا التصور هو فى نفس الآن عمل يجئ مبدئياً مطابقاً لهذا التصور ، فلايمكن الفصل في الفلسفة بين النظر والعمل . فتصور العالم لاينفصل عن قواعد السلوك المطابقة له . فالفلسفة بهذا المعنى هى أساساً (أخلاق وسياسة) بقدر ماهى معرفة ، ذلك أن النظرية باعثة على العمل الفردى أو الجمعى من حيث هى فى النهاية محدثة أى مبدعة لواقع جديد . ومن المعروف أن ماركس جعل من مقتضيات الفلسفة قلب النظر عملاً ، أى تحويل العقلى إلى واقعى . ويعتبر جرامشى عملية القلب هذه لحظة حاسمة فى فهم (الجدل التاريخى) وفى توليد وخلق الانسان لواقع تاريخى جديد ضمن شروط معينة . فالمقصود بالفلسفة إذن من حيث العمل ، هو السياسة ، أى التاريخ الحى الذى يجرى الآن . وهكذا تتحد الفلسفة بالتاريخ والصيرورة التاريخية ، هذا إذا كانت عقلية ، لأنه ليس من شأن أية فكرة أن تحرك البشر وتولد التاريخ . فالنظرية التى لاتصير واقعاً تاريخياً ، ولاينقلها البشر إلى الفعل المشخص ، إنما هى تخيل فردى تعسفى محض ، بلا معقولية ولها « تاريخية » هى فكرة غير حقيقية ، أو طوباوية ، تحاول فى ظاهرها حل مسألة واقعية حلاً نظرياً ، فى حين أن شروط حلها الفعلية ليست متضمنة فى هذه الفكرة . هذه المطابقة بين الفلسفة والتاريخ ، أو بين الفكر العقلى والواقع - وهى مطابقة يتم تصورها على أنها حركة تتحقق باستمرار لها على أنها حالة تامة الشئ - تتيح لنا أن نفهم قول جرامشى (إن الفلسفة الماركسية هى التاريخية المطلقة) إن مهمة الفلسفة فى نظر جرامشى تقوم على معرفة الوجود وتحويله ، فالفلسفة هى تصور للعالم وفى نفس الوقت مشروع عملى لعالم آخر ،هى - أى الفلسفة - وعى الانسان لذاته ولعالمه فى سبيل إبداع عالم آخر ، فهى ليست وعى الانسان لذاته ولعالمه نتيجة تفكير كلى أو مجرد ، فالفلسفة هى معرفة شخصية تتولد بجهد وعناء ، إن الفلسفة هى وعى الانسان ذاته ، ولكن هذا الوعى لاينفصل عن انتاج الانسان لذاته ، الفلسفة هى وعى الانسان لعالمه فى سبيل انتاج عالم أفضل ، وهذا هو التاريخ . فالانسان هو صانع تاريخه ، فالانسان لايعرف حق المعرفة إلا مايعمله ، وبالتالى أن الانسان لايستطيع أن يجعل غير تاريخه هو معقولاً له . فقد ولى الزمان الذى كان فيه موضوع الفلسفة شيئاً يطلق عليه

اسم « الوجود المطلق أو المفارق » ، لقد أصبح موضوع الفلسفة الآن هو التجربة الانسانية وصيرورة الانسان التاريخية . إن الفلسفة عند جرامشى هى نظرية التاريخ ، هى منهاجية كتابة التاريخ واقعياً متحققاً ، الفلسفة أساساً هى نظرية فى الانسان ، وجدانه وعمله ، ضياعه وتحرره، علاقته بالطبيعة والآخرين وبذاته ، فى مصيره الذى ترتبط فيه حريته بالضرورة ،هذه النظرية فى التاريخ هى فلسفة فى البراكسيس البشرية ، بما لها من وجوه عديدة متناقضة ، فهى تنطوى إذن على نظرية فى مختلف لحظات هذا النشاط المبدع ـ نظرية فى السياسة ، النشاط الاقتصادى ، الأخلاق ، الجمال ، هى نظرية فى الحياة الفكرية بما هى مشاريع فى مختلف ميادين الحياة الاجتماعية . الفلسفة عند جرامشى هى نظام قيم ، أى مشروع إنسانى ، فهى ليست تأويلاً للعالم فحسب ، إنما هى تبديل هذا العالم أيضاً من عالم ضد الانسان إلى عالم من أجل الانسان ، ومن هنا تتحد الفلسفة بالأخلاق والسياسية كما أشرنا سالفاً ، الفلسفة هى عمل الناس الحى فى التاريخ . فالتفكير الفلسفى فى الوجود الانسانى يهدف هنا إلى الكشف عن قواعد سلوك موافقة لمشروع عقلى يتعلق بالمستقبل البشرى ، أى موافقة للإمكانات المشخصة لتأنيس الحياة الموجودة فى ظروف معينة .

مراجع مبدئية .

١ـ فكر جرامشى ـ مختارات ـ جمعها : كارلوس سالينادى وماريو سبينيلا
تعريب : ـ تحسين الشيخ على ـ دار الفارابى ـ بدون تاريخ .

٢ـ انطونيو جرامشى ـ كراسات السجن ـ ماهو الانسان ؟ ترجمة : عادل غنيم ، دار المستقبل العربى ، ١٩٩٤ .

٣ـ غرامشى ، دراسة ومختارات ، ترجمة : ميخائيل ابراهيم مخول ، مراجعة ـ د. جميل صليبا ، تأليف وإعداد : جاك تكسيه ، منشورات : وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٧٢ .

4- Approqches To Gramsci - Anne Showstack Sassoon - Pablished 1982, by Writers and Readers Publishing Cooperative Society ltd . London , England.

5- Gramsci And Marxist Pheory - Edited by Chontal Mouffe - First Published in 1979 , by Rout ledge And Kegan Paul Ltd, 39 store Street, London.

6- A Pozzolini , Antonio Gramsci , An introduction to his thought , Transhted by Anne F. Showstock - Pluto Press , London . First Published by Casa Editrice Astrolabio ubaldini Editore , Rome , 1968 .

رأى

اللغة العربية فى الهند

خورشيد إقبال الندوى

إن اللغة العربية من أحسن اللغات أدبا ، وأغناها تراثا ، وأغزرها علما ، وأعرقها ثقافة ، لها أهمية كبيرة بين لغات العالم الحية ، حيث تمتاز بالجودة والأصالة والقوة والتأثير والروعة والجمال والحيوية .

ويرجع تاريخ هذه اللغة إلى أكثر من خمسة عشر قرناً ، إذ بدأت خطواتها إلى العالمية مذ كانت رابضة فى شبه الجزيرة العربية فى العصر الجاهلى إلى أن ظهر الإسلام ، فانطلق بها الدعاة والفاتحون إلى شتى بلاد العالم ، وظلت منذ ذلك الوقت اللغة الأولى بين لغات المسلمين ، فهى ليست لغة رسمية وأدبية للعرب فحسب ، وإنما هى لغة دينية وثقافية للمسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها .

وأما رغبة المسلمين من غير العرب فى تعلم العربية ، فإنما كان باعثه قراءة القرآن الكريم قراءة جيدة، وفهم معانيه بصورة صائبة ، حيث إنها توجد فى كل مكان رحلت إليه أنوار الإسلام وأشعة القرآن الكريم ، فهو الكتاب الوحيد الذى لولاه لتوارت لغة العرب فى قبور الأجداد .

ومن المعلوم أنه كانت هناك علاقات وثيقة ومتينة بين الجزيرة العربية وشبه القارة الهندية

منذ زمن سحيق ، ثم توطدت هذه العلاقة عندما أشرقت الهند بنور الإسلام، وتفتحت زهور دعوته في ربوعها ، وذلك لأن طبيعة الشعب الهندى ترحب بكل دعوة جديدة نافعة أو ثقافة رفيعة تصل اليها .

وكذلك الحال بالنسبة للغة العربية ، فبالرغم من أن العرب لم يؤسسوا دولة فى الهند لفترة طويلة مثل الفرس والأفغان والإنجليز إلا أن أهل الهند رحبوا باللغة العربية ، ولم يكتفوا بقبولها فحسب ، وإنما بذلوا قصارى جهدهم فى سبيل نشرها وتوسيع نطاقها .

والمتأمل فى مجريات الأمور بالهند يرى أن هناك بارقة أمل وبشرى بالنسبة للغة العربية وانتشارها ، حيث تجرى الآن دراستها على قدم وساق فيما بين الجامعات الرسمية والمدارس الدينية ، كما تقدم الحكومة الهندية ومؤسساتها تسهيلات لتيسير دراسة اللغة العربية ونشرها بين الشعب .

وتعد " جامعة عليكرة الاسلامية " التى تأسست على يد " سيد أحمد خان " عام ١٨٥٧ م أقدم الجامعات الحكومية التى يوجد بها قسم اللغة العربية وآدابها ، حيث تدرس فيها المقررات العربية في مرحلة الليسانس منذ أنشئت ، كما تمنح شهادتىْ الماجستير والدكتوراه فى اللغة العربية وآدابها ، وتخرج فيها إلى الآن الاف الطلبة من الهنود والأجانب .

وكذلك توجد لدى الجامعة مكتبة عظيمة تسمى " مكتبة آزاد " نسبة إلى مولانا أبى الكلام آزاد ، وتمتاز هذه المكتبة باقتناء مجموعة نادرة من الكتب العربية المطبوعة والمخطوطة ، ويبلغ عدد الكتب الموجودة بالمكتبة حوالى اثنى عشر ألف كتاب فى حين يتجاوز عدد المخطوطات العربية عشرة آلاف مخطوط .

وتأتى " الجامعة الملية الإسلامية " فى الدرجة الثانية من حيث الاهتمام بالدراسات الإسلامية واللغة العربية ، وهى جامعة إسلامية بارزة فى الهند ، وتعد أحد المراكز الرئيسية المعروفة للدراسات العربية ، وتمنح هذه الجامعات شهادات عليا فى مراحل الليسانس والماجستير والدكتوراه فى اللغة العربية وأدابها ، وقد تخرج فيها عدد كبير من العلماء الأفاضل الذين أسهموا مساهمة فعالة فى المجالات الدينية والعلمية والثقافية .

وكذلك توجد أقسام اللغة العربية فى الجامعات الأخرى المنتشرة فى مختلف أنحاء البلاد مثل : " جامعة دهلى و" جامعة جواهر لال نهرو " و" الجامعة العثمانية بحيدر آباد و" جامعة مدارس " و" جامعة لكناو" و" جامعة إله آباد " و" جامعة كلكتا " و" جامعة كشمير " و" جامعة كيرالا " وكذلك جامعات بهار . وغيرها .

فهذه الجامعات كلها تقوم بتدريس اللغة العربية وآدابها فى مراحل الليسانس والماجستير

والدكتوراه .

وقد ظهر فى الآونة الأخيرة عدد من الكتاب * فى الكليات والجامعات الحكومية ، وأسهموا فى إثراء الأدب العربى والثقافة الإسلامية مساهمة قوية ، حيث اهتم هؤلاء بدراسة الأدبين العربى والغربى بجانب العلوم العصرية والفنون الأدبية ، كما اطلعوا على الاتجاهات الأدبية الحديثة عند العرب والغرب كالمسرحية والرواية والمقالة والقصة ، وتوسعت دائرة معارفهم ، وتجددت أساليب كتاباتهم ، فألفوا كتباً لابأس بها من حيث الشكل والمضمون فى موضوعات مختلفة كالسياسة والثقافة والاجتماع والتاريخ والأدب والنقد ، كما قاموا بترجمة عشرات الكتب والبحوث والمقالات من اللغات الهندية والانجليزية إلى اللغة العربية .

وهكذا قدمت الجامعات خدمات كبيرة فى نشر اللغة العربية والثقافة فى مختلف أنحاء الهند ، وكان لها دور بارز فى تعليم المسلمين وتثقيفهم .

كما توجد فى الهند مجموعة من المكتبات الحكومية الكبرى تضم أمهات الكتب العربية والاسلامية ، مخطوطة ومطبوعة كدائرة المعارف العثمانية فى " حيدر اباد " التى تقوم بنشر الكتب العربية القديمة ، وطبع المخطوطات النادرة فى العلوم الاسلامية والعربية ، أنشئت هذه الدائرة عام ١٨٨٨ م ، ونالت شهرة عالمية فى مجال التحقيق العلمى ، خاصة فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية ، و" مكتبة خدابخش " ببتنه التى أنشئت على يد خدابخش خان عام ١٩٠٨ م ، فقد أسدت هذه المكتبة خدمات عظيمة تجاه الثقافة العربية وإحياء التراث الاسلامى والعربى ، فيها ثروة هائلة من الكتب النادرة ، بلغ عدد المخطوطات ٨٤٥٢ مخطوطة منها ٤١٠٦ باللغة العربية ، كما توجد فى المكتبة ٢٠٠ مخطوطة مكتوبة على أوراق النخيل . ومكتبة " رضا " برامبور ، أنشئت هذه المكتبة سنة ١٢٠٨ هـ على يد حاكم الولاية آنذاك الأمير السيد فيض الله خان ، توجد فى المكتبة إلى جانب المطبوعات مخطوطات نادرة يبلغ عددها ١٦٠٠٠ مخطوطة معظمها باللغة العربية والفارسية والأردية .

ومن المكتبات الشهيرة التى هى بمثابة مراكز الإشعاع الفكرى " مكتبة شبلى " فى دار العلوم لندوة العلماء ، وهى مكتبة كبيرة تحوى أكثر من مائة ألف كتاب ، يستفيد منها مجموعة كبيرة من الطلبة والباحثين ، و" دار المصنفين " بأعظم كره ، وهى أكاديمية علمية كبيرة أنشأها العلامة شبلى عالم ١٩١٤ م ، تقوم بنشر الكتب الإسلامية باللغة الأردية والعربية ، لها تاريخ مجيد في إحياء التراث الإسلامى بالهند ، و" ندوة المصنفين " بدهلى ، هى من الأكاديميات الإسلامية التى أدت ولاتزال تؤدى خدمات جليلة فى مجال الثقافة العربية والإسلامية ، أسست عام ١٩٣٨ م على أيدى مجموعة من خريجى دار العلوم ديوبند .

وإلى جانب هذه الجامعات الرسمية والمؤسسات الحكومية هناك آلاف المدارس الدينية ، منتشرة فى طول البلاد وعرضها ، وكانت هذه المعاهد الدينية ولاتزال بمثابة مراكز مهمة للدراسات الإسلامية واللغة العربية فى الهند .

ودور هذه المدارس فى تاريخ الهند بارز جدا ، وقد ازدادت أهميتها بعد الاستقلال كثيرا ، فالمدارس وأهلها لم يكونوا فى عصر الإنجليز موضع عناية وتقدير ، ولكن تحسنت الأحوال بعد الاستقلال معنويا وماديا ، وعرف الإنسان أهمية المدارس فى مجال التدريس والتربية ، واعترفوا بمساهمتها وتأثيرها فى الحياة العامة للمسلمين .

وتلعب المدارس الإسلامية دورا مهما فى نشر العلوم الإسلامية واللغة العربية فى جميع أرجاء الهند ، فهى التى تعتنى بتدريسها وتعميمها ، حتى تتمكن الأجيال المسلمة القادمة من فهم القرآن والسنة على حقيقتهم ، وتطلع على مافيها من ثروة علمية وأدبية ، وتحافظ على شخصيتها الإسلامية وهويتها الدينية ، وتصون نفسها من الانحرافات الفكرية والثقافية ، وقد توسعت هذه المدارس فى نشاطها وأعمالها فأنشأت علاقات مع الجامعات الرسمية التى تقوم بتدريس العلوم الإسلامية واللغة العربية ، وكذلك سنحت الفرصة لالتحاق مجموعة من خريجى المدارس فى جامعات الدول العربية والإسلامية .

لذا نجد المئات منهم يقصدون البلاد العربية والإسلامية وينالون شهادة الليسانس والماجستير والدكتوراه ، فهؤلاء يساعدون بدورهم فى تطوير المناهج الدراسية فى المدارس الإسلامية بعد عودتهم إلى البلاد .

وإذا نظرنا إلى عدد المدارس الإسلامية المنتشرة فى الهند ، وجدنا أنها تزيد على عشرة آلاف مدرسة ومعهد ، ويتزايد هذا العدد يوما بعد يوم ، ومن أشهرها " دار العلوم لندوة العلماء" بمدينة " لكناو " ، وقد أنشئت على يد الشيخ سيد محمد على مونجيرى عام ١٣١٢ هـ ووضعت مناهجها على فكرة الجمع بين المواد الدينية والأدبية ، وبعض المواد العصرية مثل الحساب والجغرافيا واللغة الإنجليزية وما إلى ذلك .

وإلى جانب اهتمامها بتدريس العلوم الإسلامية واللغة العربية تقوم ندوة العلماء بنشاط واسع فى نشر البحوث العلمية المتعلقة بالتاريخ الإسلامى ، الفقه ، الحديث ، الأدب العربى ، الفكر الإسلامى ، وذلك بواسطة " المجمع العلمى الإسلامى " التابع لندوة العلماء .

وقد نجحت ندوة العلماء فى أداء رسالتها نجاحا كبيرا ، حيث برز فى صفوف هذه الدار علماء كبار وأساتذة عظام قاموا بخدمات جليلة فى نشر العلوم الإسلامية واللغة العربية وعلى رأسهم " سيد سليمان الندوى"، و" أبو الحسن على الحسنى الندوى " ، الذى يتمتع بشهرة

عالمية .

وتليها فى الأهمية " دار العلوم ديوبند " الواقعة بمديرية " سهارنبور " ، أنشئت هذه الدار فى سنة ١٨٦٦ م ، وتجرى الدراسة فيها على طريقة الدروس النظامية المعروفة ، ولم يحدث أى تغيير فى مناهجها الدراسية إلا تغيرا طفيفا من زمن قريب ، وتحتل دار العلوم مكانة مرموقة فى نشر العلوم الدينية فى البلاد ، وكان الطلاب ولايزالون يفدون إليها من مختلف أنحاء شبه القارة الهندية ليغترفوا من مناهلها الصافية الفياضة.

ومما لاشك فيه أن دار العلوم ديوبند كانت ولاتزال الرائدة فى ميادين العلوم الإسلامية . وكان لها المرتبة العليا المتميزة فى نشاطها الديني والثقافى .

وقد تخرج فيها عدد كبير من كبار العلماء المتبحرين فى العلوم الدينية ، كما أسدت خدمات جليلة للبلاد فى المجالات الاجتماعية والسياسية ، وكذلك لدار العلوم مكتبة كبيرة ، بها عدد كبير من الكتب النادرة يبلغ حوالى مائة ألف كتاب بلغات مختلفة محلية وأجنبية مثل الانجليزية والفارسية والتركية وكثير منها باللغة العربية .

وتأتى " الجامعة السلفية " ببنارس فى المرتبة الثالثة ، وهى جامعة فريدة من نوعها تبذل جهودا حثيثة تجاه الحديث النبوى وعلومه ، وحققت نجاحا كبيرا فى تخريج عدد كبير من الباحثين والمؤلفين الذين أسدوا خدمات عظيمة نحو الثقافة الإسلامية واللغة العربية ، وتعد أكبر مؤسسة تعليمية لجماعة أهل الحديث (السلفية) بالهند ، وقد نجحت فى أداء رسالتها إلى حد كبير ، حيث برز فى صفوفها علماء أفذاذ وأدباء كبار اعتبروا من أساطين العلم والثقافة وحاملى لواء التوحيد فى مختلف أنحاء الهند .

علاوة على جامعتي [illegible] مدارس معروفة كبيرة تقبل الطلاب من جميع الولايات الهندية ومن خارجها أيضا ، ومنها مدارس صغيرة تعمل فى نطاق ضيق لايتجاوز المركز أو المديرية أو الولاية التى تقع فيها ، من أهمها : " مظاهر العلوم " بسهارنبور ، و" جامعة الفلاح بأعظم كره ، و " مدرسة [illegible] " بسراى مير ، و" تاج المساجد " ببوفال ، و" معهد التعليم الإسلامى " بدهلى ، و" جامعة دار السلام " بعمر آباد و" رياض العلوم " بدهلى ، و" سراج العلوم " ببودهيار بلرامبور ، و" دار العلوم " ببستى ، و" الجامعة النظامية " بحيدر آباد ، و" الجامعة العربية الإسلامية " بسورن ، و" الجامعة النظامية بلكناو ، و" الجامعة الرحمانية " بمونكير ، و" المعهد الإسلامى " بأكرهرا سدهارت نجر ، و" المدرسة الجمالية " فى بيرام بور ، و" جامعة نظام الدين أولياء فى دلهى ، ومدرسة " بيت العلوم " و" خديجة الكبرى " للبنات والأولاد بدلهى ، و" الباقيات الصالحات "

بمدارس ، و" مدينة العلوم " و" روضة العلوم " و" سلم السلام " فى مناطق مليبار ، و" الجامعة النورية " و" الجامعة الأشرفية " و" إرشاد المسلمين " وغيرها .

هذه هى بعض المدارس والمعاهد التى تأسست فى فترات مختلفة من التاريخ الإسلامى بالهند .

وتبذل هذه المدارس كلها جهودا مضنية فى نشر اللغة العربية والعلوم الإسلامية ، وتلعب دورا رياديا فى إرشاد الأمة إلى سواء السبيل وتثقيف المسلمين بثقافة مثالية تليق بالأمة الإسلامية ، كما تشارك فى شتى أنواع النشاط الفكرى الإسلامى ، وكذلك تسهم فى ربط الهند بالعالم العربى والإسلامى ، وتوثيق عرى الروابط الودية والأخوية مع تلك الأقطار النائية .

وقد برز فى هذه المدارس والجامعات الإسلامية فى القرن العشرين عدد كبير من العلماء والأدباء * الذين نالوا شهرة واسعة فى الهند وخارجها ، وكانت لهم قدرة فائقة على الكتابة بالعربية فى شتى الموضوعات الدينية والثقافية والاجتماعية ، كما تضاهى أعمالهم الأدبية أعمال الأدباء العرب الكبار ، فقد ركز هؤلاء جل اهتمامهم على دراسة الكتب العربية الدينية القديمة ، كما اطلعوا على الأدب العربى الحديث وفنونه المختلفة إلى جانب الآداب الغربية وثقافتها ، فجاءت مؤلفاتهم لتحتل مكان الصدارة فى مجال التصنيف والتأليف بالهند .

ومن هنا ظلت المدارس والمعاهد الإسلامية معاقل الثقافة الإسلامية واللغة العربية بالهند على امتداد العقود فى القرن العشرين .

هذا ، ولايزال الاهتمام باللغة العربية يتزايد يوما بعد يوم ، فهناك عشرات المجلات تصدر باللغة العربية فى شتى أنحاء الهند ، ومن أشهرها : مجلة " ثقافة الهند " وهى مجلة علمية ثقافية تضاهى أخواتها الصادرة من البلاد العربية فى المستوى والمضمون ، وتنقل جميع ألوان الثقافة والحضارة الهندية إلى البلدان العربية وغيرها ، وقد نالت هذه المجلة شهرة واسعة بين الباحثين فى الهند وخارجها .

ومجلة " البعث الإسلامى" مجلة معروفة فى العالمين العربى والإسلامى ببحوثها القيمة ومقالاتها الرائعة فى العلوم الدينية والفكر الإسلامى .

ومجلة " صوت الأمة " التى تهتم بنشر العلوم الإسلامية والعربية بين المسلمين ، وتعميم اللغة العربية بين المثقفين بالهند .

وكذلك " مجلة الداعى" و" الرائد " اللتان تسعيان إلى تعريف العالم العربى بالأفكار الإسلامية والإنجازات العلمية لأبناء الهند ، ونشر اللغة العربية بين الشعب الهندى .

وبالإضافة إلى هذه المجلات هناك مجلات أخرى صدرت بالهند فى فترات مختلفة مثل " مجلة البيان " الشهرية التى صدرت من لكناو برعاية الشيخ عبد الله عمادى والأستاذ عبد الرازق المليح آبادى ، وصحيفة " الجامعة " الأسبوعية التى صدرت من كلكتا ، وكان رئيس تحريرها العلامة أبو الكلام آزاد ، ومجلة " الضياء" المشهورة التى صدرت من ندوة العلماء فى لكناو برئاسة الأستاذ مسعود عالم الندوى ، و" دعوة الحق " التى كانت تصدر من دار العلوم ديوبند .

كل هذه المجلات أدت دورها فى إنعاش اللغة العربية وشيوعها ، ولعبت دورا ملموسا فى نشأة الثقافة الإسلامية وترويجها بين الشعب الهندى ، وكذلك فى تعريف الشعوب العربية بآثار الهند القديمة وفلسفتها ولغاتها وآدابها المتعددة ، وهكذا أسهمت هذه المجلات فى تطوير العلاقات الثقافية ، وتوطيد أواصر الصداقة بين الهند والبلدان العربية .

علاوة على ذلك يقدم القسم العربى فى إذاعات عموم الهند من محطتها بنيودلهى برامج عربية منوعة يوميا ، ويذيع نشرة الأنباء العربية لبضع دقائق صباحا ومساء .

ومن ناحية أخرى قد بدأت الأوضاع تتغير لصالح اللغة العربية [illegible] فى معظم الدول العربية ، وازدياد فرص العمل فى الشرق الأوسط بوجه عام وفى دول الخليج العربى بوجه خاص ، إذ نرى ألوفا من الهنود يذهبون إلى الدول العربية للعمل والتكسب ، فتزداد معرفتهم باللغة العربية ، كما يحتاجون إلى ترجمة وثائقهم ومستنداتهم .

كل ذلك يساعد فى انتشار اللغة العربية وترويجها بين الشعب الهندى على نطاق واسع .

هذه لمحة خاطفة عن واقع اللغة العربية بالهند فى العصر الحاضر ، ندعو الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا لخدماتها ونشرها فى سائر أرجاء الهند ، كما أننا نلفت أنظار المهتمين بالعربية أن يقدموا كل مافى وسعهم فى ترويجها وتطورها ، لكى تقف بكفاءة بين لغات العالم الحية والآخذة فى الانتشار ، وليكون لها مستقبل مشرق ليس فى الدول العربية فحسب ، وإنما فى العالم كله .

نجم فوق العادة

ونهاية درامية لفنان استثنائي!!

أماني سمير

لقد احترمت موهبة الراحل «أحمد زكي» وقدرت فنه ومدرسته الصادقة في الأداء التمثيلي حتي أنه بأسلوبه المغرق في الصدق وصل إلي قمة الهرم الفني في مجال التمثيل وأصبح نموذجا يحتذي به ويقاس عليه «فن الأداء».

البداية.

المتابع لرحلة الفنان «أحمد زكي» منذ ١٩٧٣ وقت أن تخرج من المعهد العالي للفنون المسرحية.. يجد الصبر والاجتهاد هما وجها عملته مع الوسط الفني، فقدم دورا هامشيا يكاد يصنف «كومبارس متكلم» في مسرحية «هاللو شلبي» استغل فيها موهبته في تقليد الشخصيات المرموقة في اسكتش صغير عرّف «أحمد زكي» لجمهور «عبدالمنعم مدبولي» نجم المسرح في الستينيات.. وزاد حجم الدور في «مدرسة المشاغبين» فأصبح أحد الخمسة المشبوهين بالمشاغبة بينم هو يحلم بالتحقق كشاعر.. فكان مقهورا يجيد التعبير الجاد وسط «تهريج» الأبطال «عادل إمام» و«سعيد صالح».. وأصبح بطلا في «العيال كبرت» بعد عدة أدوار بسيطة في سينما حلم أحمد زكي الذي راوده منذ بداياته.. فالأداء الصادق لا يصدق إلا إذا كان من خلال «عين الكاميرا».. والسينم هي ذاكرة الشعوب.. لهذا حرص علي اقتحام مجالها رغم صعوبة وخطورة هذا الاقتحام.. في وقت كان النجوم هم «حسين فهمي» بوسامته الأوروبية و«محمود

ياسين» برجولته الوسيمة في تلك الفترة و«نور الشريف» بالأداء المتوازن لأبناء الطبقة المتوسطة.. في فترة السبعينيات والثمانينيات.. لذلك كان من الصعب علي هذا الشاب الأسمر ذي الملامح العادية والأقرب إلي ملامح المهمشين أن يكتب اسمه في لائحة نجوم السبعينيات.. وبسبب ملامحه العادية رفض منتج «الكرنك» اضطلاعه بدور البطولة أمام سعاد حسني رغم حماس المخرج «علي بدرخان» لترشيح «أحمد زكي» إلا أن الإيرادات لها معايير لا تنطبق علي الشاب الأسمر.. وجاء دور «متولي» بعدها بسنوات بدعم من «صلاح جاهين» الأب الروحي لكل من أحمد زكي وسعاد حسني.. وعلي الرغم من أن كاتب الفيلم هو صلاح جاهين إلا أن مساحة دور «أحمد زكي» كانت أقل من موهبته الفنية فكان مروره في «شفيقة ومتولي» عابرا، لكن تأكد حضوره الفني كممثل موهوب في «الباطنية» عام ١٩٨٠ عندما انتزع من الناقد الراحل صاحب القلم الحاد سامي السلاموني الإعجاب في سطور حيث قال: «أحمد زكي في أول فرصة حقيقية له في «الباطنية» في السينما سرق الكاميرا من الكبار».. بعدها تعددت الأدوار..وتطور الأداء السينمائي للممثل. فأصبح الأهم هو الصدق وليست الوسامة!! لهذا بدأت خطوات الأسر تشتد في طريق التمثيل السينمائي ووجد الراحل العادي في «أحمد زكي» النموذج الأكثر صدقا.. وأصبح «أحمد زكي» بطلا في أول أفلامه «عيون لا تنام» ١٩٨١، «العوام ٧٠» ١٩٨٢، «الاحتياط واجب» ١٩٨٣، «درب الهوي» ١٩٨٣، «المدمن» ١٩٨٣.. وغيرها، ليصبح «أحمد زكي» اسما واضحا يكبر حجمه مع أيام الثمانينيات حتي دخل «النمر الأسود» ١٩٨٤ ليصبح نموذجا للمهمش الطموح.. فكم من الحرفيين وأصحاب المهن العادية يدخلون السينم.. فهم القوة الشرائية الحقيقية في هذه المرحلة.. لهذا نجح «أحمد زكي» مع العامة وأصبح نجمهم المفضل.

التألق

ظل «أحمد زكي» طوال مرحلة الثمانينيات في السينما اسما من ضمن الأسماء

اللامعة في سماء الفن العربي حتي قدم الفيلم الأجمل للمخرج «عاطف الطيب» والكاتب نجيب محفوظ «الحب فوق هضبة الهرم» عام ١٩٨٦ ليصبح الممثل الأقدر علي التعبير عن الشاب المصري المطعون بعجلة الانفتاح وظهور الطبقة الجديدة في المجتمع المصري من أصحاب الحرف اليدوية والأموال أيضا لتهرس الطبقة المتوسطة المتعلمة فقط والتي ينتمي إليها الشاب «علي عبدالستار».. أصبح «علي» هو النموذج للشاب الجامعي الذي يملك القدرة علي الحب لكنه لا يستطيع تحقيق الزواج بمن يحب.. «علي عبدالستار» هو الشاب ضحية الكبت العاطفي والكبت الجنسي والكبت السياسي أيضا.. هو «مصري» الثمانينيات بكل مشاكله وعقده وإحباطاته أيضا.. وهو الأداء الذي لم يستطع من سبقوه في مجال التمثيل السينمائي أن يطاوله فكان أن قفز «أحمد زكي» مع «الطيب» خطوات كبيرة وتخطي أسماء كثيرة وكبيرة.. وأصبح في المقدمة فقدم «البريء» الذي عرف المشاهد العادي علي «المجنّد» البسيط الذي لا يعرف من الحياة سوي أوامر قائده لحماية الوطن من الأعداء.. ويتجلي الأداء لـ «أحمدزكي» في مشهد لقائه مع صديق عمره ومعلمه في الحياة «ممدوح عبدالعليم» الشاب الجامعي الثائر عند اعتقاله.. فيدرك «البريء» أنه لا يحمي الوطن بل يحمي السلطة فيثور وينتقم لنفسه من الذين استغلوا براءته.

الوصول إلي القمة

وتستمر خطي النجم الأسمر بثقة نحو قمة التمثيل السينمائي.. ولأن الطبقة الدنيا من المجتمع المصري اتسعت مساحتها في مرحلة الثمانينيات.. أصبح أحمد زكي وجها مطلوبا وأداء ناجحا.. فاستعان «خان» بالوجه العادي في «أحلام هند وكاميليا».. هذا الفيلم المغرق في المحلية العشوائية وبرزت موهبة الأداء الطبيعي لأحمد زكي وتطورت أفكاره السينمائية فحاول الخروج من عباءة المصري المهمش والسارق والمجرم بالإكراه.. فقدم واحدا من أهم أدواره السينمائية والذي وضعه في مصاف نجوم الصف الأول

«زوجة رجل مهم» في أداء يقترب من أداء نجوم السينما الأمريكية في التنقل داخل الشخصية العاشقة للسلطة وخروجها من منصبها في مراحل متنوعة وأحيانا متباينة أكدت موهبة «أحمد زكي» ووضعت خطوطا حمراء تحت عشقه للشخصيات المركبة وتفوقه في تجسيدها، فأصبح نجم نجوم السينما المصرية وبعيدا عن الألقاب الفخمة التي تطلقها الصحافة علي الممثلين في مختلف الأزمنة.. نجد أن «أحمد زكي» قد وصفه الجمهور بـ «البطل الأول» في إيرادات أفلامه طوال عقد الثمانينيات والتسعينيات.. ولكن لأن حال السينما تغير.. وأصبحت التجارة والمكسب والخسارة هي المعايير التي يتم علي أساسها إنتاج الأفلام المصرية.. ظهرت بعض الحالات السينمائية التي لا نستطيع أن نطلق عليها أفلاما تحمل قيمة ما.. شارك فيها معظم نجوم السينما في هذه المرحلة.. بدايات عقد التسعينيات الذي شهد أفول شمس عدد لا بأس به من نجمات السينما ونجومها.. إلا أن «أحمد زكي» استطاع بشكل أو بآخر الاحتفاظ بمكانته السينمائية فقدم «الإمبراطور» و«كابوريا» و«الباشا» و«مستر كاراتيه».. و«امرأة واحدة لا تكفي» وغيرها من الأفلام التي قد لا تضيف الكثير لرصيد «أحمدزكي» الفني لكنها تكفل له الحياة ومستلزمات المعيشة وحافظت علي وجوده السينمائي دون إضافة حقيقية سوي شذرات مثل «ضد الحكومة» عام ١٩٩٢ مع المختلف «عاطف الطيب» و«الهروب» عام ٩١ مع المخرج نفسه.. ليؤكد علي موهبته غير المحدودة رغم الإنتاج المتردي!! لكن التمثيل مهنته ولابد أن يمارسها في أحلك الظروف.. فكانت بعض الأفلام «أكل عيش».. وله عذره!!.

بداية القرن.. عودة الفن

مع بداية الألفية الثالثة.. عاد «أحمد زكي» بنضج فني واختيار مميز إلي الأدوار المركبة في فيلم يحمل حالة فلسفية فنية تحض «داود عبدالسيد» كمخرج مختلف فنيا عن جيله كله.. وهو الجيل الذي برزت معه موهبة «أحمد زكي» التمثيلية.. فكان فيلم

«أرض الخوف» قطعة فنية نادرة وواحدا من أهم الأدوار للنجم الأول «أحمد زكي» بتنوع الأداء علي مدي مدة الفيلم الزمنية.. سواء الواقعية بالدقائق أو التخيلية بسنوات عمر الشخصية «يحيي أبودبورة»، بعدها قدم الرجل المصري البسيط.. الأب الطامح لتربية ابنته «أحسن تربية».. ولا يطمع إلا في حياة أسرية مستقرة.. فكان تعاونه مع المخرج الشاب «بالنسبة له» «شريف عرفة» والكاتب وحيد حامد.. فظهر للجمهور «سيد غريب» في «اضحك الصورة تطلع حلوة».. وكان آخر أعماله «معالي الوزير» الذي حمل نضج وخبرة الأداء السينمائي الخاص بالنجم الأسمر في تفاصيل كثيرة داخل فانتازيا سينمائية أجاد استغلالها المخرج «سمير سيف» وقلم الكاتب «وحيد حامد».. فأصبح لدينا فيلم قيم في زمن السينما «النظيفة» نظافة الصينى «بعد غسيله»!!

الاختلاف حول الرؤساء

اختار الممثل «أحمد زكي» في مرحلة نجوميته أن يقدم الرئيس جمال عبدالناصر.. وأعتقد أن هذه التجربة أثارت شهيته لسببين.. الأول هو قدرته المتميزة علي التقليد.. ففي بداياته كانت هوايته وموهبته التي قدمته للوسط الفني هي تقليد للنجوم المشهورين وأبرزهم «محمود المليجي»!!.

أما السبب الثاني.. فهو قناعته بهذا الزعيم الذي تفتح وعي أحمد زكي علي قيادته للثورة.. وبداية شبابه مع إنجازاته كأول رئيس مصري «خالص» يحكم بلاده دون أن يكون دمه مختلطا بدماء أخري!!.

وكان اختيار «أحمد زكي» لمرحلة خاصة جدا من فترة حكم عبدالناصر.. وهي مرحلة تأميم القناة وبناء السد العالي موفقا إلي حد كبير.. حيث لا يختلف كثيرون حول زعامة وجماهيرية «جمال عبدالناصر» في تلك الفترة مهما اختلفت المشاعر تجاه «عبدالناصر» بعد تلك الفترة.. مع تقادم سنوات الحكم.

وإذا كان كثيرون أشادوا بأداء « أحمد زكي » لشخصية جمال عبدالناصر في (ناصر ٥٦)..إلا أن عددا كبيرا من المشاهدين لم يقتنعوا كثيرا بأدائه لشخصية الرئيس أنور السادات.. خاصة في المرحلة المتقدمة من الفيلم وقت أن كان رئيسا لمصر، وأنا منهم.. فقد لاحظت وبشكل محايد تماما أن أداء « أحمد زكي » لشخصية السادات كانت أميل إلي الأداء الكاريكاتوري وليس الغوص في تفاصيل الشخصية نفسها مثلما فعل في (ناصر ٥٦)، وفي الجزء الأول من أحداث « السادات » الذي جسد فيه الفترة الزمنية والعمرية التي لم نر فيها السادات ولم نتعرف علي أسلوبه.. فكان أداؤه فنيا وليس كاريكاتوريا مثلما كان في الجزء الثاني من الفيلم.. فجاء مبالغا في حركات الوجه والفم خاصة أثناء الخطب الرسمية مقلدا السادات وليس مجسدا لشخصيته، وهناك فرق!!.

هذه الفروق.. لم يتوقف عندها كثيرون، لذلك شجعه الجمهور علي تجسيد الشخصيات العامة..وجاء فيلم «حليم» ليحقق أحد أحلام « أحمد زكي » بتقديم تصوره عن عبدالحليم حافظ الذي اقترب منه فكان نجم جيل « أحمد زكي » ومجسدا أحلامه ومشاعره في أغانيه وأفلامه.. حسبما قال هو نفسه بعد قرار تجسيد « حليم » في فيلم سينمائي منذ عدة سنوات.

النهاية الدرامية لنجم فوق العادة

وكأن القدر كان ينتظر أن يأخذ « أحمد زكي » قراره بتجسيد عبدالحليم حافظ في عمل سينمائي حتي يقدر له أن يعيش أيام حليم الأخيرة في صراعه مع المرض.. فاكتشف النجم الأسمر أنه يصارع السرطان في مرحلة متقدمة وأن أيامه معدودة في الحياة.. فيطبق علي اللحظة ويقرر أن يحارب المرض مثلما فعل « العندليب ». ونزل إلي الاستديو ليبدأ تصوير مشاهد آخر أفلامه « حليم » من إنتاج عمادالدين أديب وإخراج «شريف عرفة » الذي وصل إليه الفيلم بعد دورة طويلة علي مخرجين آخرين.

خاض أحمدزكي معركته.. حتي سقط في الميدان.. أقصد البلاتوه.. وتحققت أمنيته



في أن يموت وهو داخل الاستديو.. لأنه مات يوم سقط في التصوير..لا يوم لفظ أنفاسه بعد غيبوبة طويلة في دار الفؤاد بمدينة ٦ أكتوبر.. بل كانت هذه الفترة مجرد مساحة يستطيع خلالها من يريد المتاجرة بأحمدزكي والاستفادة من تاريخه وجماهيريته أن يتاجر ويستفيد..وبقدر ما احتمل «أحمدزكي» آلام السرطان.. لم يحتمل آلام الاستغلال فترك عالمنا الرديء.. وذهب إلي عالم أفضل بالتأكيد.. فمن أمتع الناس ووهبنا لحظات عديدة من الخيال والجمال والأحلام يستحق الخلود في حياة أفضل مما نحياها.. فهنيئا لك يا صاحب الموهبة التي لا تموت.

قصــة

القاهرة عروس تهبط الدرج

حسين سليمان - هيوستن

إلى رامة ! وبالطبع : إدوار الخراط

تهبط رامة * على مهل . في الليل عند العاشرة مساء بالقرب من مسجد سيدنا الحسين . يا الله . الحارات بزغت في وأنا أمر بها ، الحارات التي عمرها للتو مصريون ، من طين قديم كان قد حفظه فراعنة الصعيد في كهوف الزمان من أجل هذه اللحظة . كان الرصيف يمتد إلى أيام الفاطميين يقف عليه الشحاذون الذين يعرفون كيف يتركون ظلهم ، الشحاذون الذين تظل أشباحهم على الرصيف بينما يمضون نحو مقابرهم متهالكين من حمل زمان الله :

أضواء الساحات مستعارة من السماء ، لحظة ليلية . والمكان وقد أمسى زمانا يلهب رغبة الوصال : أي تعالي انزلي على مهل نزول الأغاني .

في المقهى يدق محمد توفيق العود على " كل ده كان ليه " . فتقترب كالصوت . الصوت الذي ينزل نحوي له جناحا فراشة لاتعرف غسلها . للتو تطفئ الموقد تحت ماء الزهر لايصلح شرابا فيه طعم الظل الساقط على حارات الليل . الجاذبية معلقة نحو رائحة عمرها ألف عام . وطعم النابت المصري لذيذ يارامة . هل عندك صحن آخر ؟

في مارس آذار من العام ٢٠٠٥ .

يعني منذ ملايين السنين .

هذا المكان الغامر !

ثم يعزف موسيقى آخر أغنية لأم كلثوم وتغنى بصحبته امرأة مكتنزة محشورة بين طاولتين : أنت عمرى .

وصوت المزمار يقلد الناى العربى .

كيف يمكن أن نجرح مصر ؟

بسيطة .

نضع كسرات زجاج ومرايا مهشمة تحت قدميها ، وهى تنزل الدرج .

ارفعى وجهك ، لاتنظرى نحو الأسفل . وعلى مهل . صراخ الأغنية فى المقهى أنت عمرى . " أمل حياتى." كى يدخل محمد عبد الوهاب بطربوشه التركى ليسمع " لما شفت عينيه "

أقول بأن الخجل يقتله فيهرب . فلا يدخل المقهى . يترك صوته . فا . فا .فا . نعطيه الدرج المكسور على مهل وطين عليه حروق جاءت من فيضان وقتى للطمى الذى كان يمر بساكن الضفاف . يا الله ! أرفع يدى نحو الشمس التى لاتفعل أن تطلع . يا الله خلى النهر شويه يزوء على دمه ! كده .

مرة رددت على الناس بكلمة " كده " . فقالوا : والله صرت مصرياً !

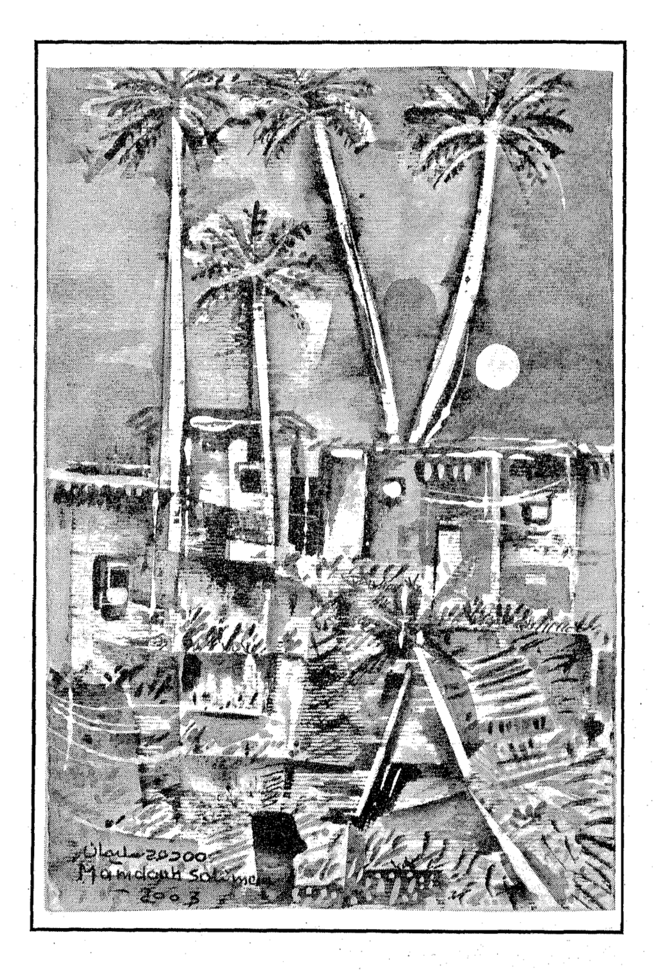
فقلت لهم : لا ،" كده " ليست مصرية . لقد جاءتنى تبحر فوق مياه المحيطات . كده . وفيها ملكة تلبس أشرعتها وتلبس عطورها مجلوبة خصيصا من الإسكندرية . معها فى الجعبة . تقف تقريبا على حافة المركب وهى تودع نهر النيل :

أريد أن ابتلعك يانهر النيل !

هى لوحة . قبلى بالضبط كان قد رسمها الله . فلماذا أقلد العمل مرة أخرى ؟

الكلمات بين يدى تضحك ساخرة من فعل الكتابة : العمى من دون بصيرة ! ومن قال أن الأعمى عنده بصيرة ؟ ذلك لأن الذى قال كذلك كان لايملك بصيرة . يملك عينا واحدة لاترى ، يلزمها عدسة طبية . كل ذلك من التحديق المستديم فى شاشة الكمبيوتر : يلزمك والله شاشة أكبر (فلات) ترى فيها كل المواقع مرة واحدة .

تخرج الآن المرأة المحشورة بين الطاولتين وهى تمسح عرقها تبتسم من فعل الأغنية ومرارتها : أين ذهب عبد الوهاب ؟ فتلتفت نحوه كى تطارده تريد أن ترمى فستانها كى تطير وراءه . وتفعل . والعازفون يحجبون أعينهم عن مطربتهم يقفون عن أوتارهم العارية يضبطون النغم ويوزنون المطاردة : كنت أربع سنين حين بدأت أغنى أغانيك ياحبيبى . فتقف قليلا أمام المرآة كى ترى إلى السنين


ممدوح سليمان
Mamdouh Soliman
2003

وكيف يمر العمر كله مثل حيوان لايدرى كيف ينتبه .

فيشير بيده نحو الأرض : كنت أد كده . الله الله ! ده كان من زمان خالص .

علينا بالضبط أن نكسر مرايا المتبرجة ونضعها شذورا تحت أقدام رامة .

سأغنى الآن بصوتى " أنا قلبى لك ميال " .

كيف أغنيها على لحنى الذى لايعرفه الناس ؟

وسيدنا الحسين يستلقى فى مقعده بجانب نافورة المياه ويضع رجلا على رجل ، يستمع إلى أغنيتى لايقدر أن يحيا من دونها ، كل ذلك كى يأتى مساوئه على حارات مصر القديمة . فى الساعة العاشرة يعزف الموسيقيون القادمون من بلاد بره صوتى الذى ينجرح على سلالم الدرج . ينزل على مهل هابطا السلالم فوق قطع الزجاج وشظايا المرايا . من دون هواء يخرج الصوت . حبال الترانيم مالها ترتعش وتتقوس ؟ مثل الصورة تستنزف روحها .

كل ذلك من أجل عينيك يارامة . صوتى وحبالى ترفع أقدامك عن الدرج . وأنت تنزلين نزول أميرة .

ملاحظة :

الشقة المدرسية يادوار .. الغطاء الأبيض الذى اتسخ يلزمه غسيل لأن العراك قد طال ولايبدو أنه سينتهى عن قريب . هو فقط فعل . فعل رغبة . والرغبة عربية بطبيعة الحال . من سيقتل عنا الإشاعة التى تبحث عن فريستها .

فى الشارع شحاذون تركوا ظلهم .

صاروا مكانا ينتظر ، صاروا الفريسة .

الفريسة التى لاتشبع .

ونزولك يارامة .

على مهل بسواعد بضة وشعر سبل .

له كلام آخر

لاتعرفه النصوص .

* الإشارة إلى رواية الزمن الآخر .

قصــة

غرف القباطنة لا ترى البحر

طـارق إمـام

.. غرف القباطنة لاترى البحر . هى غرف واطئة تطل دوماً على يابسة ممتدة ، فى مدينة داخلية مزدحمة أو على مشارف صحراء لاتنتظر إلا زحف غزاة بريين .. حيث لا شمس تغرق فى البحر .. لا حبيبة يسحبها الموج .. لانوافذ منداة تتحول عبرها الحياة لحلم يقظة .

أسرة واطئة . تذكارات بامتداد الجدران . رسوم بالحبر لمراكب ورقية فى هوامش الكتب ، وفى صفحات الألبومات صور فوتوغرافية تخص دائماً أشخاصاً آخرين . يعرف القباطنة جيداً لمعة الفلاش ، يعرفون صدمة الضوء التى تنسحب بعدها الوجوه فى مربعات الورق المقوى . يعرفون عمق النفس الأخير الذى يدخر كل هواء العالم قبل أن يستسلم للماء .

لايملك القباطنة إلا حيوات قليلة عاشوها بالفعل ، وحفنة حيوات محتملة هى أعمارهم الحقيقية . يتعرفون بالكاد على ذكرياتهم ، ويعبرون جثث الشحاذين على أرصفة الموانئ ، لاتزعجهم رائحة الموت إلا بقدر ماتذكرهم بأن ثمة روائح أخرى لازالت الحياة تدخرها لهم .. لذا فالقباطنة يكرهون العواصم ، يتوهون فى المطارات . تؤرقهم الشمس التى تعرى البنايات وتحول الأشخاص لأشباح معلنة .

العدو الحقيقي للقبطان ليس القراصنة . تلك هي صنعة التاريخ التي أتقنتها الكتب جداً ملولات لإجبار أحفاد مشاكسين على نوم سريع . العدو الوحيد لأى قبطان هو قبطان مثله .. حيث يعرف كل قبطان أنه لايقابل زميلاً إلاّ ليتوجهان إلى المقبرة ذاتها عبر طريقين مختلفين .

ليس للقبطان أبداً لحية لونها دخان غليونه . القبطان رجل حليق لا يدخن .. ولايعنيه أن يدافع عن هذا أمام جدات مأفونات وأطفال حرونين .. لكن للقباطنة حدقات زجاجية ترى نصف العالم وترجئ النصف الآخر للموت . تعرف كل الألوان إلا الأزرق .

يدخلون الحانات كثيراً . يقرأون القصص المصورة ويمارسون الحب مع أول امرأة تبتسم لهم .. ولكنهم فى النهاية يتركون لغرفهم كل هذا . ويتوجهون عراة لدى أول تلويحة وداع ، شرط أن تتحقق ميتتهم بأى طريقة أخرى .. سوى الغرق ..

نـص

ثـرثـرة عـن الـروح

مى عبد الصبور

فى موعدنا المعتاد أذهب إلى الموت بصدر خربٍ ومهزومة

أنا لم أعد أحب هذا الموت

تناديني باسمى وتلمس صدرى الحياة البعيدة الهاربة كل فجر بحركة هواء خافتة تتلفت حولها .

تخاف هى الأخرى من الشياطين

أعدها باللقاء .

والانتصار .

لكن ، انحدر فى بئر عميق ليس له قرار . يدفعاننى نحو القاع المظلم أمنا الغولة وأبو رجل مسلوخة هما صريران وثرثاران ويسكنان فى جسدى ، يأكلانه بنهم ويتسلطان على فمى . هما لعنة الزيف والضلال .

أظل أغرق فى البئر فلا أستطيع أن أتنفس أى هواء . أتنفس موتاً ورعباً ، فتتركنى الحياة ، تختفى نسمة الهواء الشافية تحت أقدام بشر كثيرين متوحشين .

لماذا لم أعد أعشق الموت .

كنت فيما مضى أتعالى عليهم وأعشقه . وحشيتهم كانت تضحكنى وأواجهها بالتفلسف والتنكير فى انعتاق الروح

كان الله صديقى الوحيد ، لكنى الآن وأنا أدنو من الموت بصدر خرب ومهزومة أريد أن أتسلق نخلة .

أريد أن أسبح فى بحر كبير وأن أصل إلى منتصفه .

أريد أن أرقص على موسيقى إفريقية وأن أقرأ مقالات فى الجريدة على الثورات والتمرد وتحدى القهر .

أنا أريد أن أمشى بخطوات خفيفة مع كلبتى السوداء مسافات عشق وقوة .

كان الله صديقى الوحيد ، وفى ليلة مسؤومة

جاء أبو رجل مسلوخة وأمنا الغولة ليعيشا فى جسدى وأنا لم أكن أعرف أن للروح وجهين .

واحد مبتسم ورحيم وآخر يبكى من شدة قسوتها هى نفسها على نفسها .

قاما أبو رجل مسلوخة وأمنا الغولة بترويض روحى التى كانت تسرح كثيراً منذ أيام المدرسة وكانت هذه هى شكوى المدرسين الشهرية ، استغرقت عملية الترويض هذه ست سنوات .

الآن أنا أخاف الصلاة .

لا أصوم

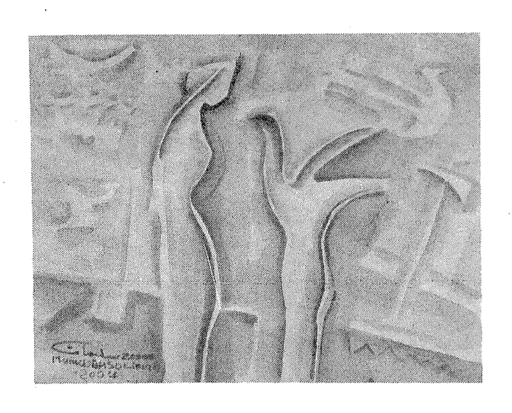
لا أقرأ فى الكتب عن العذاب والخلاص .

ولم أعد أعشق الموت .

شهد

خديجة مكحلى

ديبـــاج بـــرد راقنـــى هفهـــافـــه — يهفـــو العـــبير وتنـثنى أعطـافه
وشيٌ وشـى بالنـور مــؤتلــق بـــه — والشـــهد فى العنقود آن قطافه
هذا الرشا هل كان فى روض مشى — أم فـوق قلبى قد خطت أطرافه
يختال من ترف فــفى عـــز نشـــا — تنبيـك جهــرا بالرخــا أوصافه
مســـتضحك والــورد فــى أكمامــه — مــرح ودوح وارف صفصـافـه
ودنت نجـــوم الليـــل منــه وبردهـــا — أهــدته واتشـــحت بهـــا أكتافه
وخلـــى بـــال لـــيت حـــالي حـــالـــه — قد شتت الأفكار ما أهـــدافه ؟
غـض غـــريـــر واللحـــاظ كحيـــلة — يرمى السهام سديدة أأخـافه ؟
وأنا من اســتعذبتها ســقيا الهـوى — وطـــربت للساقى فأين ســلافه ؟
عينـــى ســـرير والوسادة ســـاعدى — لو رام نـــومـــاً والحـــرير لحافه
وربيـــع أحــــلامى أمـــامـــى مـــونـــق — وطـــيوبـــه وطيـــوره وزرافـــه
وعــرفـــت معنـــى الحـــب فى بلد بـــه — نيـــل تغـنى للخلـــود ضفـــافه
وســـألته فأجـــابنـــى وأبـــاح ســـفك — دمى رضيت ولذ لى إجحـــــافه
نـــادت عليـــه الروح فامتـــلأ الفضـــا — والقـــلب مـــنى يـــرتجيه هـــتافـــه
والبعـــد أرَّقـــنى ونـــومى قـــد جفـــانى — راودتنـــى عنـــوة أطيــــافـــــه



وسما كبدر فى سماوات علا … فله التمام وللورى أنصافه

والقدُّ سيف قاطع وبطرفه … رمح رمى فى مقتل إرهافه

ووصاله يوم ويوم صده … كالغيث يأتى فيضه وجفافه

وأطير من فرحى إذا ماجاء باربى … بعدما عادى وطال خلافه

ومنازلى فى النفس ينزلها ولم … يقرب مكامن سرها أسلافه

لى فيه ألف من مطامح تشتهى … لكنما تاج الغرام عفافه

جملى أنا حمل السَّراب سنامه … تدمى على شوك الظما أخفافه

ضل القطيع طريقه فى ظلمة … تاهت بوعر جباله أظلافه

والبرد حاصرنى ومانارى معى … والناى تنقق فى السهوب خرافه

أسرفت فى ولهى وفى ذلى له … ويذل دوماً فى الهوى إسرافه

وأنا القتيل هوى وجئت لقاتلى … فى الحب عمداً مطلبى إنصافه

شعر

إفاقة

عبد الرحيم الماسخ

ليس هذا ... [illegible]

الفراشات [illegible]

واعترفت لتباريحه بالتباريح

أغنية بلورت ماءها حول معزوفة الريح

والناس يفتتحون السراديب فى درجات

الظلام

يزجون بالشمس فى قمر الذكريات

وينصرفون إلى عبق غامض يتسلى

بأحلامهم

تنحنى شرفات الحنين على همس

أنفاسهم وتسيل

ويختلفون على سفر لايسيل

ولاتعلم الرقصة الأزلية

لايعلم السريان المعبأ بالوقت أن

الرضا مستحيل

المنضرة / الدائر فى فرح

والمساحة نيل

ويختلف الناس أيهمو باسمه تفتح

الأرض أبوابها للسماء

ويشتعل البرق فى فمها

فالثوانى طبول

على قلق يخرج الفجر ملتحفا عريه

فى الظلام

الطيور تذهب أوجاعها بالغرام

الحقول تعلق أنداءها فى وجوه النيام

فيعترف الناس أنهمو خدعوا

بعدما وقعوا تحت رمل الزحام !

عن لعبة " الأقاصيص " و" أنصال " " عماد أبو زيد "

محمد عبد الحميد دغيدى

يمكن أن يكون هذا " التذييل " الذى وضعه القاص ـ عماد أبو زيد لمجموعته القصصية الجديدة " نصل " والصادرة عام ٢٠٠٢ عن دار " ميريت " للنشر ، مدخلاً مناسباً بالفعل لقراءة هذه المجموعة ، فهو يطل علينا فى البداية ، وقبل أن نفتح دفتى الكتاب ، بأعضاء متفرقة مجتزأة من جسد بشرى حى ، قدمين تسير أحدهما عكس الأخرى ، ذراعين منفصلين ، رأس حائر يدور باستمرار بين كتفين مقطوعين .. فندرك على الفور سر تسمية المجموعة بهذا الاسم ، فالتشتت المعنوى والنفسى الذى يعيش فيه إنسان هذا العصر قد أطبق بشدة على حياته وأيامه ، حتى إنه كاد يتجسد مادياً و فيمزق أعضاءه واحداً فآخر ويفصلها عنه فى غربة مادية ومعنوية هائلة ، غربة مسببة ، نسجتها حول هذا المخلوق التعس مجموعة من " الأنصال " أو القيود الحادة التى كبلته ، فلم يستطع منها فكاكاً أو تحرراً ..

ماذا ستفعل فيه أيضاً هذه " الأنصال " ؟!

وكيف سيكون تأثيرها عليه ؟!

هذا ماسنحاول معرفته ونحن نقلب معاً صفحات هذا الكتاب .. فى البداية لو تمكن البعض من " رأسك " أو تسللوا إليها خلسة محاولين ملأها بالعديد من الأفكار والاتجاهات التى ترفض أنت بعضها ،ستكون معرضاً فى وقت من الأوقات

لما يشبه " الانفجار" ، ولكن قد تتخذ من هذا الانفجار وسيلة أخرى لإعادة القيام والتشبث بنفسك مرة ثانية ،، ولاتكاد تفعل ذلك حتى تفاجأ بهم يعاودون الكرة مرة أخرى بأن يثقبوا " رأسك " ويقتحموها ، مستبدلين أفكارك بأشياء مختلفة نمطية وساكنة ، ولكنك تستطيع التغلب أيضاً على ذلك بمحاولتك أن تكون ذاتك ولاشئ سواها ، أما أن يضعوا على رقبتك " نصلاً " وعلى قلمك وعقلك مثله .. ربما يصل الأمر ساعتها إلى قمة تحررك وخلاصك .. ولكن بالموت والفناء ..

" بعد أن استعص عليهم أمر بتحريز عقلك ، وضعوا شرطياً أمام كل فتحة فى رأسك ، وألزموك بأن تكون حارساً قضائياً على ... ، ومع ذلك أصبتهم بالدهشة حينما أطلقت روحك من جسدك "(١)

وعن " الأنثى " ، ذلك " النصل " الرقيق الحاد الذى – رغم شهوانيته وماديته – يقتطع من أوقات الرجل وأزمانه العصيبة القاسية ، سويعات بديعة يؤطر بها لأحلى الذكريات التى يتمنى العيش فى ظلها حيناً بعد حين .. يخبرنا " عماد " أنه حتى لو اقترب الرجل من الجنون بتفكيره فى امرأة لاوجود لها فى مكانه وزمانه ، فعذره الوحيد أن تلك الشحنة العاطفية والإنسانية التى تشحذ قلبه وروحه عند اقترانه بامرأة يحبها ، لايعدل تأثيرها عليه شئ آخر ولو قضى ليالى عمره كلها يحياها أو يخوض فى ذكراها :–

" وليكن ليلنا طويلاً .. فكثير اللقاء كان قليلاً

عندما كانت تلك هى ليلته ، بكى كثيراً مع التباشير الأولى للصباح » (٢).

أما عن " الوجود " ، فكن كما شئت ، وكما يحلو لك ، ولكن بشرط ألا تكون غيرك ، نسخة مكررة منه ، لأنك فى النهاية لن تحمل إلا قناعاً باهتاً لوجه ليس لك ، .. كن أنت .. أنت فقط ، ولاشئ سواك " لما اكتشفت أنها تؤمن إيماناً مطلقاً بفكر أبويها ، رفضت أن ترسم مرة ثانية مستخدماً ورق " الكربون "»(٣)

وأخيراً .. فمن الممكن أن تتلاشى الطفولة ، وتذهب الأحلام ، و تتبدل الأوقات ، وتتغير الملامح ، ويتعكر صفو الحياة ، ولايحلو لك طعم الأيام كما كان من قبل ...

ولكنك ـ وقتها ـ لن تحس أنك فقدت الكثير ، لأنك ستتحول بفعل " نصل" الزمن الحاد إلى مناضل عنيد ، ومتمرد ثائر ..

" بحثوا عنه فى كل مكان ، لم يعثروا إلا على ورقة كتب عليها : ـ

" نسيت طفولتى .. ووأدت خربشات الأشواق فى صدرى .. ووجهى الرضيع حملته ملامح مناضل أنبتته الصخور " .» (٤)

هذا عن " أنصال " " عماد أبو زيد "

ولكن يبقى شوقى إليه فى كتابة أخرى ..

أنتظرها منه فى أعمال قصصية مقبلة إن شاء الله ....

هوامش :

١) نصل ـ عماد أبو زيد ـ ميريت ـ ٢٠٠٣ ـ ص ١١

٢) المرجع السابق ـ ص ٢١

٣) المرجع السابق ـ ص ٤٤

٤) المرجع السابق ـ ص ٦٤

كمــال عمــار

رجاء النقاش

فى يوم ١٣ مايو الماضى عرفنا بنبأ وفاة الشاعر كمال عمار ، وقد كانت نهاية هذا الشاعر الذى كان رمزا للفرح والمرح واحتضان الحياة نهاية مأساوية ، فقد كتبت جريدة الجمهورية التى كان يعمل بها فى عدد ١٤ مايو ٢٠٠٥ أن كمال عمار « قد عانى فى الفترة الأخيرة من مرض النسيان وخرج من بيته يوم السبت ٧ مايو وبعد غياب استمر خمسة أيام ظهرت جثته طافية فى ترعة الخطاطبة دون أن يدرى أحد كيف وقع الحادث .

لم يكن كمال عمار كما عرفته منذ مايقرب من خمسين عاما يوحى بالموت بل كان دائما يوحى بالحياة ، فقد كان صاحب موهبتين : الأولى موهبة الشعر التى عرف قدرها بعض الناس ولم يعرفها الكثيرون ولم ينتبهوا إليها . أما الموهبة الثانية فهى حب الحياة والرضا بها حتى فى أبسط صورها ومظاهرها . فقد كان كمال عمار من أحق الناس بأن يقال عنه إنه « عاشق للحياة » وكانت الحياة عنده حلوه وطيبة وجديرة بالاقبال عليها والحب لها والرضا بها حتى فى أبسط صورها ومظاهرها وكان يتذوق كل لحظة فى حياته ويستمتع بها ويطرب لها ، وكان من الذين يعتبرون استنشاق الهواء معجزة ، والسير على شاطئ النيل نعمة ، والجلوس على الأرصفة الفقيرة بهجة غير محدودة ، أما الرحلة فى الشوارع وتأمل الوجوه والاختلاط بالناس والاندماج فى حركة الحياة فقد كانت عنده عيداً يتكرر كل يوم .

كان كمال عمار نموذجا إنسانيا بالغ الغرابة ، رغم أنه بالغ البساطة أيضا ، وهو لم يحرص أبدا على امتلاك شئ ، لا من الأموال ولا من المناصب ، وكان زاهدا حتى فى الحياة الأدبية التى كان من حقه أن يكون نجما من نجومها الساطعة . وكثيرون ممن يعرفونه لم يفهموه ، وكان البعض يظنون أنه ماكر ، وأنه يظهر أشياء ويخفى أشياء أخرى لايريد لأحد أن يعرفها ، وقد رأى فيه آخرون صعلوكا أدبيا بائسا ، ولكن بؤسه – كما ظن هؤلاء – كان من صنعه ولم يفرضه أحد عليه . والحقيقة أبسط من ذلك كله ، فقد كان كمال عمار أميرا فى داخل نفسه ، وكان يعز عليه أن يطلب شيئا من أحد ، وكان ساخرا ، فبدت له كل أمور الدنيا ، على أنها نوع من الهزل لا يستحق العناية أو الانتباه . ولكن كمال عمار كان فوق هذا كله شاعرا كبيرا ، وكان صاحب شخصية شعرية متميزة ليس فيها تكرار لغيره أو تقليد لأحد. وغلطة كمال عمار الكبرى أنه لم يدرك هو نفسه قيمة شعره ولم يحسب أبدا أنه صاحب أهمية بين الشعراء ، وكان موقفه غير المبالى بشاعريته الكبيرة والجميلة أكبر جناية جناها على نفسه ، لأن موقفه المهمل لشعره ولشخصه انتقل إلى الناس فأهملوا شعره ثم أهملوه هو أيضا . وسوف تقتلنى الحسرة إذا لم تقم الحياة الأدبية بتصحيح موقفها من كمال عمار ومن شعره . فكلنا متهمون – وأنا فى المقدمة – بأننا أهملنا هذا الانسان الطيب وظلمنا هذا الشاعر الجميل



يعلن مجلس أمناء

مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

فتح باب الترشيح لجوائز المؤسسة في دورتها العاشرة

دورة «شوقي و لامارتين»

باريس – أكتوبر 2006

فروع الجائزة وشروطها:

1 – جائزة الإبداع في نقد الشعر: وقيمتها (اربعون ألف دولار)

– تمنح لأحد نقاد الشعر أو دارسيه المتميزين ممن قدموا في دراساتهم إضافة مهمة في تحليل النصوص الشعرية، أو رؤية جديدة لظاهرة شعرية محددة قائمة على أسس علمية.

– يحدد المتقدم المؤلف الذي يرشحه لنيل الجائزة وله أن يرسل باقي مؤلفاته للاستئناس.

– يشترط في المؤلفات المرشحة ألا تكون من رسائل الماجستير أو الدكتوراه، وألا يكون قد مضى على صدور أحدثها أكثر من عشر سنوات تنتهي في 2005/10/31م.

2 – جائزة أفضل ديوان شعر: وقيمتها (عشرون ألف دولار)

– تمنح لصاحب أفضل ديوان شعر صدر خلال خمس سنوات تنتهي في 2005/10/31.

– للمتسابق أن يتقدم بديوان واحد فقط على أن يكون الديوان منشوراً.

3 – جائزة أفضل قصيدة: وقيمتها (عشرة آلاف دولار)

– تمنح لصاحب أفضل قصيدة منشورة في إحدى المجلات الأدبية أو الصحف أو الدواوين الشعرية أو في كتاب مستقل خلال عامين ينتهيان في 2005/10/31.

– يحق للمتسابق أن يتقدم بقصيدة واحدة فقط على أن يرفق بها الأصل المنشور، ولا تقبل القصائد المنشورة في نشرات إعلانية أو دعائية.

الجائزة التكريمية للإبداع الشعري: وقيمتها (خمسون ألف دولار)

تمنح لشاعر عربي كبير، أسهم في إثراء حركة الشعر العربي، وهي جائزة لا تخضع للتحكيم بل لآلية خاصة يضعها ويشرف على تنفيذها رئيس مجلس الأمناء، والجهة المخولة بالترشيح هي مجلس امناء المؤسسة فقط.

شروط عامة

1 – يقبل النتاج المقدم باللغة العربية الفصحى فقط.

2 – للمتقدم أن يتقدم إلى فرع واحد من فروع الجائزة فقط.

3 – على المتقدم أن يرسل ثماني نسخ من النتاج المتقدم به لنيل الجائزة.

4 – لا يقبل النتاج الذي يشترك فيه أكثر من شخص واحد.

5 – يرسل المتقدم خطاباً مباشراً إلى المؤسسة يذكر فيه رغبته في الترشيح لأحد فروع الجائزة ويحدد فيه النتاج الذي يتقدم به للمسابقة، ويمكن للجامعات والمؤسسات الثقافية الحكومية والأهلية أن تتقدم بترشيح من ترغب، مع ضرورة إرفاق موافقة المرشح خطياً على ذلك.

6 – يرسل المتقدم سيرة ذاتية وعلمية له، مستقلة عن خطاب الترشيح تشتمل على: اسم الشهرة، الاسم الكامل الوارد في وثيقة السفر، تاريخ الميلاد ومكانه، العنوان البريدي، رقم الهاتف، إنتاجه الإبداعي، ثلاث صور فوتوغرافية حديثة (10سم × 15سم).

7 – لا يجوز لمن سبق له الفوز بأي جائزة عربية أن يتقدم إلى الفرع الفائز به قبل مضي خمس سنوات على فوزه، على أن يتقدم بعمل آخر غير الذي فاز به، وعلى المتقدم أن ينصّ في خطاب الترشيح على أن العمل المتقدم به لم يسبق له الفوز بأي جائزة عربية، وفي حال ثبوت العكس فللمؤسسة الحق في إلغاء نتيجة المتقدم.

8 – لا يحق لمن أسهم في تحكيم جوائز المؤسسة التقدم إلى المسابقة في أي فرع قبل مرور دورتين من تاريخ مشاركته في التحكيم.

9 – المؤسسة غير ملزمة بإعادة الأعمال المقدمة إلى المسابقة، ويحق للمؤسسة إعادة نشر القصائد الفائزة، ومختارات من أعمال الفائزين.

10 – آخر موعد للتقدم إلى فروع الجوائز هو نهاية يوم 2005/10/31.

11 – تعلن النتائج في النصف الثاني من عام 2006، وتوزع الجوائز في حفل عام يقام في شهر أكتوبر من العام نفسه.

التحكيم: يعرض النتاج المقدم على لجان تحكيم من المتخصصين في فروع الجائزة، بعد التأكد من مطابقته للشروط المعلنة، وقرارات اللجنة نهائية بعد اعتمادها من مجلس الأمناء.

المراسلات

ترسل طلبات التقدم والترشيح لجوائز المؤسسة باسم السيد الأمين العام للمؤسسة إلى أحد العناوين الآتية:

القاهرة: ص.ب 509 الدقي 12311 الجيزة – ج.م.ع، هاتف: 3030788 فاكس: 3027335، **عمان**: ص.ب 182572 عمان الوسط – الأردن – هاتف: 5535736، فاكس: 5532296، **تونس**: ص.ب 107 تونس 1000 – هاتف: 328903، فاكس: 560707، **الكويت**: ص.ب 599 الصفاة 13006 الكويت – هاتف: 2430514، فاكس: 2455039 (00965)

E-mail:Kuwait@albabtainpoeticprize.org

الأمل للطباعة والنشر

رقم الإيداع ٩٢/٧٥١٢